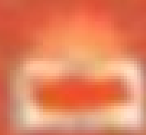
W. K. C. GUTHRIE

İLKÇAĞ FELSEFESİ TARİHİ

Çev. Dr. Ahmet Cevizci

2 BASIM



GÜNDOĞAN

W.K.C. GUTHRIE

İLKÇAĞ FELSEFESİ TARİHİ

Çeviren : Prof. Dr. Ahmet Cevizci

GÜNDOĞAN YAYINLARI

W.K.C. GUTHRIE
İlkçağ Felsefesi Tarihi

Yayıncı : Eren Gündoğan
Düzelti: Nuran Demir / Nurten Sıcakyüz
Teknik hazırlık: Tuğba Tuğçe Gündoğan
Kapak Düzenleme: Mehmet Cemal ARPACI

Gündoğan Yayınları / www.gundogan.com
Ticarethane Sok. T.Kuşoğlu işhanı No.:41/30
Cağaloğlu / İSTANBUL - 0 535 542 27 07
Tel: 212 519 94 83 - Belgegeçer: 212. 519 94 83
e-mail : gundoganyayinlari@gmail.com

I. BÖLÜM

ANTİK YUNAN'A ÖZGÜ DÜŞÜNME BİÇİMLERİ

Aşağıdaki sayfaların kapsam ve ereğini ortaya koymak için, yapılacak en iyi şey, hemen, bu sayfaların, yüksek öğrenimini Yunan Dili ve Yazını dışındaki herhangi bir konuda yapan üniversite öğrencileri için hazırlanmış kısa konuşmalara dayandıklarını söylemektir. Bu konuşmalar boyunca, dinleyicilerin hiç Yunanca bilmedikleri, ancak İngiliz Dili, Tarih ya da Matematik (çünkü antik Yunan filozofları arasında en azından bir matematikçi vardı) gibi bir başka konuya duyulan ilginin ya da belki sıradan bir okuyucu olmanın, onlara Yunan düşüncelerinin daha sonraki Avrupa düşüncesinin temelinde bulunduğu izlenimini vermiş, ve bunun sonunda onlarda, bu Yunan düşüncelerinin, herşeyin ötesinde, gerçekte ne olduklarını daha kesin olarak bilme isteği uyandırmış olduğu varsayıldı. Dinleyicilerimiz, öyle sanılır ki, bu düşüncelerle daha önceden zaten karşılaşmışlardır, ancak İngiltere, Almanya ya da bir başka yerdeki şu ya da bu yazarın, onları kendi erekleri için kullanmış ve onları kendi anlığının ve çağının niteliğine ve koşullarına bağlı olarak hafifçe boyamış, ya da şu olabilir, görüşlerinin biçimlenmesinde bu düşünceler tarafından bilinçsizce etkilenmiş olmasına göre, bir dizi çarpıtılmış aynada karşılaşmışlardır. Kimileri Platon ve Aristoteles'in yapıtlarının çevirilerini okumuş ve onların bazı bölümlerini anlaşılması oldukça güç bölümler olarak değerlendirmiş olmalıdır, çünkü onlar Yunanistan'da İ.Ö. 4. yüzyıldaki entelektüel iklimin bir ürünüdürler, oysa okuyucuları daha sonraki bir çağın ve farklı bir ülkenin ikliminden onlara geri götürülmüşlerdir.

Bu sayıntılardan yola çıkarak, benzer bir konumda olabilecek okuyuculara, başlangıcından itibaren, Yunan felsefesinin bir çözümlemesini ve açıklamasını vermeye, Platon ve Aristoteles'i ardıllarından çok kendilerinden önce gelenlerin ışığında açıklamaya ve antik Yunanlının düşünme biçimi ve dünyaya bakışının kimi temel, vazgeçilmez özelliklerine ilişkin olarak, birtakım düşünceler ortaya koymaya çalıştım ve çalışacağım[1]. Onların daha sonraki Avrupa'nın ya da kendi ülkemizin düşünürleri üzerine olan etkilerine çok az gönderme yapacağım ya da hiç yapmayacağım. Bu yalnızca, bilgisizliğimin bana getirdiği sınırlamaların değil, aynı zamanda, bir okuyucu için, kendi okuyuş biçimine ve ilgili

alanlarına bağlı olarak, böyle etkileri meydana çıkarma ve karşılaştırmaları bizzat kendisi için yapmanın çok daha ilginç ve yararlı olacağı inancımın bir sonucudur. Benim hedefim, Yunanlılardan bizzat kendilerinde ve kendileri için söz ederek, böyle bir karşılaştırma için malzeme ve malzemenin kendisine dayanabileceği sağlam bir temel vermek olacaktır. Bu münasebetle okumuş olduğum varoluşçuluk üzerine olan bir yapıt, varoluşçu felsefenin "soy kütüğü ağacını" çıkartmaktaydı. Sokrates, güya "Kendini bil!" deyişinin yaratıcısı olduğundan, bu kütüğün köküne yerleştirilmişti. Sokrates'in bu sözlerle, 20. yüzyıl varoluşçusunun kastettiği şeyi düşünüp düşünmediği bir yana bu, deyişin Sokrates'in buluşu olmayıp, eğer birine atfetmek gerekiyorsa, yalnızca yaratıcısının tanrı Apollon olmuş olabileceği, Yunan bilgeliğinin atasözü örneklerinden biri olduğu olgusunu gözden kaçırmaktadır. "Kendini bil!" deyişi, en azından, Apollon'un Delphoi'daki tapınağının duvarlarına yazılmış, eski zamanlardan gelen buyruklardan biri olarak, Sokrates ve başka her Yunanlı tarafından bilinmekteydi. Onun Apollon'un dininin öğretimlerinin ayrılmaz bir parçası olduğu önemsiz değildir ve örnek, ne denli küçük olursa olsun, antik düşünceye ilişkin küçük bir taslağın bile önlemeye yardımcı olabileceği çarpıtma türünü ortaya koymaya hizmet eder.

Önermiş olduğum yaklaşım, antik Yunana özgü düşünme biçimleriyle bizim düşünme biçimimiz arasında varolan, (örneğin) Yunan atomcu bilim anlayışı ya da Platon'un devlet kuramı, daha önceki ve çağdaş Yunan dünyasındaki toprağından, köklerinden koparıldığı, ve yalıtlama içinde, modern atom fiziği ya da siyaset kuramının atası olarak görüldüğü zaman, gözden kaçırılmaya eğilimli olunan, farklılıkları gösterme avantajına sahip olmak durumundadır. Avrupa'nın, ve Avrupa'yla birlikte, İngiltere'nin Yunan kültürüne olan çok büyük borçlarına karşın, Yunanlılar bize birçok bakımdan, dikkate değer ölçüde **yabancı** insanlar olarak kalırlar ve onların anlıklarının içine girmek gerçek ve yoğun bir çabaya gereksinim gösterir, çünkü o ne denli anlıksal donanımımızın, kendimizle birlikte sorgusuz sualsiz ve çoğu kez bilinçsizce taşıyacak bir biçimde, temel parçası haline gelirse, o denli düşünmemek anlamına gelir. Viktorya dönemine özgü eğitim anlayışı içinde klasik yapıtlar İngiliz centilmenleri için, yalnızca ahlaksal bakımdan değil, ancak aynı zamanda entelektüel bakımdan da örnek olmak üzere, gerekli donanımı sağlayacak modeller olarak görüldükleri zaman, benzerlikleri fazlasıyla vurgulayıp, farklılıkları gözden kaçırma eğilimi ağır basıyordu. Başkaca birçok bakımlardan acınası bir

halde bulunan klasik yapıtlara yönelik, günümüz araştırma ve yorumculuğunun da, hem Yunan'a özgü düşünme biçimleri ve dilbilimsel kullanım alışkanlıkları üzerine yapılan çok daha yoğun bir araştırma etkinliğine ve hem de, Yunanistan ve başka yerlerde yaşamış, daha önceki insanların anlıksal donanımlarıyla daha geniş kapsamlı bir tanışıklığa dayandığı için, bu avantajı vardır. Bir ölçüde insanbilimin (antropoloji) gelişmesinin ve bir ölçüde de, bazı insanbilimcilerin ulaştığı sonuçların, kendi çalışmalarına olan uygunluklarını gösterecek denli nüfuz edici ve dikkatli olan klasik çağ yorumcularının yapıtlarının bir sonucu olarak, Yunan düşüncesinin gizli temellerini, onların, tıpkı bugün bizim mantık kurallarını ya da dünyanın dönmesi olgusunu kabul ettiğimiz biçimde, söze dökmeden kabul ettikleri önsayıntıları değerlendirmek açısından çok daha iyi bir konumda bulunduğumuzu, kendimizi beğenmişliğe kapılmadan, söyleyebiliriz.

Daha başlangıçta, salt bir güçlük üzerinde durma isteği ile olmasa da, Yunan'a özgü düşünme biçimlerini, hiç Yunan dili bilgisi olmadan anlamanın kolay olmadığı dobra dobra söylenmelidir. Dil ve düşünce birbirlerine ayrılmaz bir biçimde bağlanmışlardır ve birbirleri üzerinde karşılıklı olarak etkileşimde bulunurlar. Sözcüklerin, özellikle etkileri entelektüel olarak kavranmaktan çok bilinçsizce duyulduğu için, onları kullananların anlamın önemli bir parçasına katkıda bulundukları, bir tarih ve çağrışımları vardır. Çağdaş dillerde bile, özdeksel (maddi) nesneler için olan az sayıdaki sözcük dışında, bir sözcüğü bir yabancıya, özgün sözcük tarafından, onu kendi ülkesinde işiten birinde yaratılan izlenimle tam tamına aynı izlenimi verecek biçimde çevirmek, pratik olarak, olanaksızdır. Bu güçlükler Yunanlılarla, aradan epeyce bir zaman geçtiği için ve iki modern Avrupalı ulus söz konusu olduğu zaman, bunların birbirleriyle büyük ölçüde paylaştıkları kültürel çevrenin Yunanlılar için farklı olmasından dolayı, daha da artar. Yunanca karşılıklarının farklı bağlamlardaki çeşitli kullanılış biçimleriyle herhangi bir tanışıklık olmaksızın, "adalet" ya da "erdem" gibi, tek sözcükten oluşan İngilizce eşdeğerlere (muadillere) bağımlı kalmak durumuna düştüğümüz zaman, Yunanca sözcükleri yalnızca içeriklerinin büyük bölümünden soymakla kalmayıp, onlara, kendi İngilizcemizden, çoğu kez Yunanlının kullanım ereğine yabancı olan çağrışımlar aktarırız. Öyleyse, zaman zaman Yunanca sözcükler kullanmak ve onların nasıl kullanıldıklarını, olanaklı olduğu ölçüde, açık ve seçik biçimde açıklamak zorunludur. Bu durum,

okuyucularımızdan bazılarını, Yunanca öğrenmeleri ya da okul sıralarında öğrenilmiş, ancak daha sonra, başka şeyler lehine bırakılmış olan Yunanca bilgisini yeniden tazelemeleri için ayartabilirse, bu hiç kuşkusuz kazanç hanemize fazladan yazılacaktır. Ancak elinizdeki kitap, kullanılan herhangi bir Yunan sözcüğün açıklanmaya gereksinim gösterdiği sayıntısında, her durumda ısrar edecektir.

Henüz pek ilerlemeden, sanıyorum birkaç örnek, Platon gibi bir antik Yunan düşünürünü anlamak istersek, onun kullandığı terimlerin hiç olmazsa en önemlilerinin, çoğu çeviride zorunlu olarak kendileriyle karşılaştığımız "adalet", "erdem" ve "tanrı" gibi kaypak, gevşek İngilizce eşdeğerleriyle yetinmek yerine, tarihi, yakınlıkları ve kullanılış biçimlerine ilişkin olarak bir şeyler bilmek önemlidir, dediğim zaman kastettiğim şeyin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu konuda, Cornford'un kendi **Devlet** çevirisine[*1] yazdığı önsözden yapılacak bir alıntıdan başka hiçbir şey daha iyi bir başlangıç olamaz:

"Müzik", "beden eğitimi", "erdem", "felsefe" gibi birçok anahtar terim, anlamlarını değiştirmişler ya da bir İngiliz'in kulakları için yanlış çağrışımlar almışlardır. Jowett çevirisini[*2] rasgele açan ve dikkatini, bir erkeğin "erdemi" için en iyi bekçinin "müzikle yumuşatılmış felsefe olduğu" ifadesi (549b'de) üzerinde yoğunlaştıran biri, bayanlarla söz konusu olabilecek düzensiz ve uygunsuz ilişkilerden sakınmak için, metafizikle uğraşmaktan artakalan zamanlarda, keman çalmasının çok iyi olacağı düşüncesine hemen inanabilir. Bunda belli bir doğruluk payı bulunabilir; ancak o yalnızca, kitabın diğer bölümlerini okuyup anladıktan sonra, onun pek de, Platon'un **musiki**yle birleşmiş **logo**su, **arete**nin[*3] tek güvenilir, sağlam bekçisi olarak betimlerken kastettiği şey olmadığını bulgulayacaktır.

Herhangi bir ahlak ya da metafizik filozofunun yazılarında ortaya çıkan ve onun felsefesinin temel kavramları oldukları üzerinde genellikle uyuşulan üç terimi -sırasıyla, "adalet", "erdem" ve "tanrı" olarak çevirdiğimiz sözcükleri- ele alıp, inceleyelim.

Kendisinden **dikaios**, adil sıfatı ve yine, aynı ismin daha uzun bir biçimi olan **dikaiosyne** "adil olma hali"nin türediği, adalet olarak çevrilen, Yunanca sözcük **dike**dir. **Dikaiosyne** sözcüğü Devlet'te adaletin doğasına ilişkin ünlü tartışmada, Platon tarafından, sık sık kullanılan sözcüktür.

Şimdi, **dike**nin özgün anlamı, harfi harfine, bir yol ya da patika olmuş olabilir. Bunun, sözcüğün etimolojik kökeni olup olmadığı sorunu bir yana

bırakılırsa, sözcüğün Yunan yazınında aldığı ilk anlam, belirli bir insan sınıfının genelde eyleme biçimi ya da doğanın normal seyrinden daha fazla bir şey değildir. Eyleme biçiminin doğru eyleme olup olmadığına ilişkin olarak herhangi bir ima bulunmadığı gibi, sözcük herhangi bir yükümlülük teklifi de içermez. **Odysseus**'ta Penelope kölelere Odysseus'un ne denli iyi bir efendi olduğunu anımsattığı zaman, onun hiçbir zaman zalim ya da kibirli olan bir şey yapmadığını ya da söylemediğini ve de, "köle sahiplerinin **dike**sinde", eşdeyişle onlar için bir alışkanlık haline gelmiş eyleme biçiminde olduğu gibi, gözdeleri bulunmadığını belirtir. Domuz çobanı Emenaus efendisini, hazırlıksız olarak ağırlamak durumunda kaldığı zaman, "gönülden sunulmuş olmakla birlikte, ikram ettiğim şey pek azdır, çünkü her zaman korku içinde yaşayan benim gibi bir serfin **dike**si budur" diyerek, yiyeceğinin basitliğinden dolayı özür diler. Bir başka deyişle, normal olanın, beklenmesi gerekenin bu olduğunu ortaya koymaktadır. Tıpla ilgili konularda yazan Hippokrates, bir hastalığı betimlerken, yalın bir biçimde, "bu belirtilerin sonucu normalde ölüm değildir" anlamına gelmek üzere, "ölüm, **dike** esnasında, bu belirtilerin ardından gelmez" demektedir[2].

Böyle bir sözcük için, olayların normal seyri içinde beklenilmek durumunda olan biçimdeki, tümüyle ahlaksal - olmayan anlamı bırakmak ve "bir insandan beklenilen" den bir başka deyişle, onun ahlaksal ölçütlere uygun bir biçimde eyleyeceğinden, borçlarını ödeyeceğinden, v.b.g.den söz ettiğimiz zaman dolaylı olarak dile getirdiğimiz bir şeyi kabul etmek kolaydı. Bu geçiş erken sayılabilecek bir dönemde ortaya çıktı ve Dike daha Aescylus'un şiirinde, Platon'dan tam yüz yıl önce, Zeus'un yanındaki tahta oturmuş görkemli doğruluk ruhu olarak, kişileştirildi. Ancak sözcüğün daha önceki anlamının, onu kullanan ve daha çocukluklarında Homeros'un yapıtlarını yüksek sesle okumayı öğrenmiş olan insanların anlıklarını etkilemekten geri durması olanaksızdı. Gerçekten de, geride **dike** sözcüğünün i halinin (akkusativinin), **dike**nin, "gibi" ya da "benzer bir biçimde" anlamına gelen kullanımı boyunca, taşlaşmış bir kalıntı kaldı.

Devlet'te "adalet"i tanımlama girişimlerinin son aşamasında, bizim sözcükle kastettiğimiz fikirlere (nosyonlara) az ya da çok karşılık gelen birçok tanımın kabul edilmeyip, bir kıyıya atılmasından sonra, en sonunda kabul edilen tanım şöyledir: **Dike**nin peşinden giden adamın hali olan adalet, **dikaiosyne**, "kendi işinle ilgilenmek"ten, yalnızca sana ait olan işi yapmak ya da sana özgü olan eyleme biçimini izlemekten ve başkalarının

işleriyle ilgilenmeyip, onların işini, onlar için yapmaya kalkışmamaktan başka bir şey değildir. Bunca yoğun tartışmadan sonra üzerinde anlaşmaya varılan bu tanım, bizi zaman zaman "dağın fare doğurduğu" sonucuna götürmez mi? Eğer götürürse, Platon'un yapmış olduğu şeyin, sözcüğün kendi yaşadığı çağda geçerli olan anlamlarını yadsıma ve belki de, bilinçsiz bir tarih duygusuyla, sözcüğün özgün anlamına geri gitme olduğunu düşünmek biraz daha az ilginç olur. Bu, köklerini, doğru eylemin, bir insanın kendi yerini bilmesi ve ona sıkı sıkıya yapışması olarak ortaya konduğu Homerosçu aristokrasi anlayışının sınıf ayrımlarından almaktaydı ve yeni bir aristokrasi kuran Platon için —bu kez, ruhbilimsel (psikolojik) değerlendirmelerin belirlediği işlevler arasındaki, iyiden iyiye düşünülüp tasarlanmış, ayrıma dayanan, ancak herşeye karşın, yine de sınıf ayrımları olan— sınıf ayrımları, devletin temel dayanaklarıydı.

İkinci örneğimiz, genelde "erdem" olarak çevrilen sözcüktür. Bu arete sözcüğüdür. Tekil olduğu denli çoğul olarak da kullanılır ve onun hakkında anlaşılması gereken ilk şey, onun İngilizce erdem sözcüğü gibi, saltık bir biçimde kullanılan bir terim olmayıp, Aristoteles'in de söylediği gibi, göreli bir terim olduğudur. **Arete** bir şeyde, bir işte iyi olmak anlamına gelmekteydi ve bir Yunanlı için, sözcüğü işittiği zaman, "neyin ya da kimin **arete**si?" diye sormak çok doğal bir şeydi. **Arete** sözcüğünü çoğunlukla bağımsız bir genitif (-in halinde olan) isim ya da sınırlayıcı bir sıfat izlerdi. (Yalnızca dilbilgisini ilgilendirir gibi görünen terimlerden söz ettiğim için özür dilemeyi hiç düşünmüyorum, çünkü göstermek istediğim nokta dilbilgisi ve düşüncenin, dil ve felsefenin ayrılmaz bir biçimde birbirlerinin içlerine girmiş olduğu ve, "salt dilbilimsel bir konu" diye bir kıyıya atmak oldukça kolay olmakla birlikte, bir düşüncenin dile getirilmesiyle onun içeriği arasında, gerçekte bir ayrılık olmadığıdır) **Arete** öyleyse, kendi başına eksik olan bir sözcüktür. Güreşçilerin, süvarilerin, generallerin, ayakkabıcıların, kölelerin **arete**si vardır. Siyasal **arete**, ev işleri bakımından **arete**, askeri **arete** vardır. **Arete** gerçekte, "yeterlilik", "ehliyet" anlamına gelmekteydi. İ.Ö. 5. yüzyılda, özellikle politikacıların ve genel konularda konuşmalar yapan bir hatibin **arete**sini öğrettiklerini savlayan, bir gezginci öğretmenler sınıfı ortaya çıktı. Bu, her ne denli daha tutucu olanları siyasal erdem anlayışlarına ahlakı dahil etseler de, onların öğretimlerinin öncelikle ahlaksal olduğu anlamına gelmemekteydi. Onların özellikle vurgulamak istedikleri nokta, **arete**nin pratik ve doğrudan doğruya, yararlı olan doğasıydı. **Arete** meslekseldi ve meslekler söz konusu olduğunda, **arete**ye

mesleki yeterlilik, mesleki ehliyet karşılık gelmekteydi. Antik Yunan'da yaygın ve yoğun bir iş, ticaret dünyası varolsaydı eğer, mesleki yeterlilik olarak **arete** kendisini öncelikle reklamlarda gösterecekti.

O, anlamdan yana bir kuşku olmadığı zaman, elbette ki, kendi başına kullanılabilirdi. Böyle kullanıldığı zaman, onun belirli bir tikel topluluk tarafından en çok değer verilen yetkinlik türüne karşılık geldiği anlaşılacaktı. Bu nedenle, Homeros'un savaşçı-komutanları için, **arete** yiğitliğe karşılık gelmektedir. Sözcüğün Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından kullanılış biçiminde yeni bir öğe vardı. Onlar sözcüğü antropine, "insansal" sıfatıyla nitelediler ve dolayısıyla, ona genel bir anlam —bir insanın insan olmak bakımından yetkinliği, yaşamada yetkinlik anlamını— yüklediler ve bunun ne olduğunu bilmediklerini, ancak araştırılması gereken bir şey olduğunu söyleyerek, insanları şaşkınlığa düşürdüler. Araştırma insanın işlevinin —ergon, iş ya da meslek— bulgulanması anlamına gelmekteydi. Sokrates, Platon ve Aristoteles, tıpkı bir askerin, bir politikacının ve bir ayakkabıcının belirli bir işlevi olması gibi, ortak insanlığımızdan dolayı, hepimizin yerine getirmek zorunda olduğu bir genel işlev olması gerektiğini savundular. Bunu bulunuz, böylelikle, insansal yetkinliğin ya da insanın **arete**sinin neden oluştuğunun bilgisine ulaşacaksınız. Sözcüğün anlamını kendi başına "erdem" sözcüğünün anlamının yakınlarında bir yere getiren bu genelleme, bir ölçüde filozofların bir yeniliğiydi ve sözcüğün özsel olarak pratik anlamı, onlarla bile, hiçbir zaman ortadan kalkmadı.

Demek ki, **arete** başlangıçta bir tikel meslekte beceri ya da ehliyet anlamına gelmekteydi ve böyle bir beceri ya da ehliyetin ilgili mesleğin bilgisine ya da ona ilişkin özsel bir kavrayışa bağlı olduğu kabul edilecektir. Bu nedenle filozoflar fikri, herhangi bir insanın, insan olmak sıfatıyla, sahip olduğu işlevi yerine getirmesini içerecek biçimde genişlettikleri zaman, onun bilgiyle olan bağlantısını sürdürmek durumunda kalışı şaşırtıcı değildir. "Sokratesçi paradoks"u, onun "Erdem bilgidir", önermesini hemen herkes işitmiştir. Onun, Sokratesin bir çağdaşına daha çok "Mesleği öğrenmedikçe, ehil, yeterli olamazsın" anlamına geleceğini gördüğüm zaman, bu belki de biraz daha az paradoksal görünmeye başlar.

Üçüncü örneğimiz Yunanca tanrı sözcüğüdür —**theos**. Platon'un dinsel görüşlerini anlamaya çalıştığımız zaman, din ya da felsefe öğrencileri olarak, onun çoktanrıcı (politeist) mi yoksa tektanrıcı (monoteist) mı —gerçekte Yunanca köklerden, ancak modern çağlarda, Yunanca olmayan bir

sınıflamayı kapsamak üzere türetilen iki sözcük — olduğu sorusunu önemseriz. Platon'un sözlerini Hıristiyan, Hintli ya da başka tanrıbilimcilerin (teologların) sözleriyle, (çoğu zaman çeviride) karşılaştırırız. Ancak, Alman araştırmacı Wilamowitz'in vurguladığı önemli bir noktayı, eşdeyişle, Platon'un tanrısından söz ettiğimiz zaman anlığımızda olan Yunanca sözcüğün, **theos**un öncelikle yükleyici, tasdik edici bir gücü olduğu noktasını anımsarsak, Platon'un anadilini dikkate almak daha da önem kazanır. Bir başka deyişle, Yunanlılar Hıristiyanların ya da Musevilerin yaptığı gibi, Tanrı'nın varoluşunu ileri sürüp, daha sonra "Tanrı iyidir" "Tanrı aşktır" v.b.g. diyerek, Tanrı'nın yüklemlerini saymaya geçmezlerdi. Bunun tersine, yaşamda ya da doğada sevinç ya da korku yönünden dikkate değer olan şeylerden o denli etkilenir ya da korkarlardı ki, "Bu bir tanrıdır" ya da "Şu bir tanrıdır" derlerdi. Hıristiyan "Tanrı aşktır", oysa antik Yunanlı "Aşk **theos**tur" ya da "tanrıdır" der. Başka bir yazarın da, açıklamış olduğu gibi: "Aşkın ya da utkunun tanrı, ya da daha doğru ve dakik bir biçimde söylenecek olursa, bir tanrı olduğu söylenmekle, herşeyden önce, onun insandan daha fazla olarak, ölüme maruz kalmayan, ebedi bir şey olması ereklenmekteydi. Dünyada işbaşında gördüğümüz, bizimle birlikte doğmamış ve biz öldükten sonra da varolmaya devam edecek herhangi bir güç, şu halde, bir tanrı olarak adlandırılabilirdi ve gerçekte, böyle güçlerden her biri birer tanrıydılar"[3].

Bu anlık halinde, ve bizde ortaya çıkan ve bize, belki de kendilerini bir türlü anlayamadığımız, ani haz ya da acı duyguları veren birçok şeyin insanüstü ırasına karşı bu duyarlılıkla, bir Yunanlı ozan "Dostlar arasındaki muhabbet **theos**tur" benzeri dizeler yazabilirdi. Gerçekte anlam sorununu tümüyle soymazsa eğer, bu, Platon'daki tektanrıcılık ya da çoktanrıcılığa ilişkin çokça tartışılmış bir sorunla açıkça hiçbir ilintisi olmayan bir anlık halidir. Cambridge'deki bir dizi seminerin ilkinde, Cornford herhangi bir çağdaki felsefi tartışmaların, şaşılacak ölçüde, çok seyrek olarak dile getirilen ya da hiçbir zaman dile getirilmeyen bir dizi sayıntı tarafından yönetildiğine dikkat çeker. Bu sayıntılar "herhangi bir kültürün tüm insanları tarafından paylaşılan gündemdeki geçerli anlayışların temelini oluştururlar ve apaçık bir şey olarak görüldüklerinden, hiçbir zaman dile getirilmezler. "O daha sonra Whitehead'ten şöyle bir alıntı yapar: "Bir çağın felsefesini eleştirirken, dikkatinizi temelde, temsilcilerinin açıkça savunmak zorunluluğunu duydukları, entelektüel konumlar üzerinde yoğunlaştırmayın. Aynı çağ içinde birbirlerinden farklılık gösteren

dizgelerin tümünün yandaşları tarafından, bilinçsizce önceden varsayılan bazı temel sayıntılar olacaktır. Bunlara bakın!"

İşte dile ilişkin bir bilginin gündeme geldiği yerde tam tamına burasıdır. Yunanlıların sözcüklerini kullanma biçimleri üzerinde yoğunlaşarak — yalnızca filozofların değil, ancak aynı zamanda hatiplerin ve ozanların, değişik bağlamlarda ve durumlarda kullandıkları sözcükler ve onların kullanılma biçimleri üzerinde yoğunlaşarak— onların içinde yaşadıkları çağın bilinçsiz önsayıntılarına ilişkin olarak sağlam bir kavrayış sahibi olabiliriz.

Çağın bilinçsiz sayıntılarına ilişkin bir başka örnek olarak, ilk zamanlarda Yunanlıların ve klasik dönem boyunca, ortalama insanların, büyüsel (sihirsel) düşünce evresine ne denli yakın olduklarını anımsamalıyız. Tinlerin ya da tanrıların, belirli bir evrede, doğanın işleyiş sürecine katıldıkları ister düşünülmüş isterse düşünülmemiş olsun, onların eylemleri uygun büyü tekniklerine sahip insanlar tarafından etkilenmeye çalışılırdı. Büyücü bu durumda, belirli bir olaylar dizisini başlatır ve neden ve etki, sanki bir tüfekle hedefe iyice nişan alıp, tüfeğin tetiği çekilmişcesine, aynı kesinlikle birbirlerini izler. Uygulamalı bilim doğa yasalarına dayanır. Her ne denli yasaları, bizim bugün hiçbir biçimde inanmadığımız türden yasalar olsa bile, büyü de öyledir. Büyüye temel olan yasalardan en önemli ve en temellisi, bizim için bugün bu türden hiçbir ilişkisi olmayan şeyler arasında doğal bir ilişki olduğunu ortaya koyan, duygudaşlık (sempati) yasasıdır. Duygudaşlık yasasının etkisi, iki şey böyle bir ilişki içinde oldukları zaman, birisinin yaptığı ya da maruz kaldığı şeye, diğerinin de aynı biçimde yapması ya da maruz kalmasıyla ortaya çıkar. Bu türden bir ilişki, bir insanla onun görüntüsü ya da portresi arasında varolur. Bu aynı zamanda, bir insanla onun saç kırpıntıları ya da tırnak parçaları ya da hatta, uzun bir ilişki nedeniyle, insanın kişiliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş elbiseleri arasında varolur. İşte, bir düşmanın adı verilmiş olan bir kuklaya (uygun büyülerle birlikte) kötü davranma, bir başka deyişle, onun saçını ya da elbisesinden bir parçayı yakma uygulamaları, bunun bir sonucudur. Duygudaşlık dahası, şeylerle ya da insanlarla onların adları arasında varolur. Bir düşmanın adını düz bir levha üzerine yazmak, daha sonra adı kazımak (böylelikle, ona ölüler diyarının güçlerini yüklemek) ve yakmak, onu yaralayabilir ya da öldürebilirdi. Bu, her ne denli son derece ilkel olsa da, Atina'nın komşularında, İ.Ö. dördüncü

yüzyılda, bir başka deyişle, Platon ve Aristoteles'in yaşadığı dönemde, çok yaygın olan bir uygulamaydı.

Böyle düşünen insanlar için, ad açıkça şeyin kendisi denli gerçekti, ve ona sıkı sıkıya bağlıydı. "Bir ad" birisinin de söylemiş olduğu gibi, "bir kişinin, kolu ya da bacağı denli, bir parçasıdır". Şimdi, Platon'un **Kratylos** adlı diyaloğu dilin kökeni sorununu ele alır ve büyük ölçüde, şeylerin adlarının, onlara "doğadan" mı yoksa "uylaşımla" mı bağlı olduğu, adların şeylere, onların doğal bir parçaları olarak mı, yoksa keyfi olarak mı yüklendiği sorusuna bir yanıt bulmaya çalışır. Soru anlamsız bir soru izlenimini uyandırır ve bizimle onu saatlerce tartışabilen insanlar arasında ince bir perde var gibi görünmektedir. Ancak söylemekte olduğum bu şeyler, ilkel insanın, mantık-öncesi bir anlayışa (zihniyete) sahip olduğunu, bir başka deyişle, insansal gelişmenin, aktüel düşünce işlemlerinin bizimkilerinden çok farklı olan, ve mantık adını verdiğimiz disipline kendisinde rastlanmayan bir evresinde bulunduğunu savunan Lévy-Bruhl'ün temsil ettiği Fransız Okulu insanbilimcilerinin yapıtları ışığında, daha da ilginç hale gelir. Lévy-Bruhl burada sözünü ettiğimiz görüşlerinden dolayı eleştirilmiştir ve sanıyorum ki, haklı olarak eleştirilmiştir. Söz konusu olan, Lévy-Bruhl'ün dediği gibi, insan anlığının herhangi bir zamanda tümüyle farklı çizgiler üzerinde işlemesi değil de, yalnızca, bilginin o zamanlar ulaştığı düzeyde, insanların kendilerinden kalkarak usavurmalar (reasonings) gerçekleştirdikleri öncüllerin, onları bize çok acayip gelen sonuçlara götürecek denli, büyük farklılıklar göstermesidir. Her iki durumda, bizde ve onlarda, farklı olan öncüllerdir. Belirli şeyler, onların anlıklarında, bize göre, hiç de usa uygun olmayan bir biçimde, birbirlerine bağlanır ya da birbirleriyle özdeşleştirilir. Platon'un diyaloğunda Kratylos'un bakış açısı, o şunları söylediği zaman, tam tamına kendisinde büyüsel birleşim ya da ilişkinin olanaklı olduğu, böyle bir anlık halini ele verir: "Bu bana oldukça basit bir şey gibi geliyor. Adları bilen insan şeyleri de bilir" Sokrates ona, bununla kendisinin, onun, bir adı bilen bir kişinin bu adı taşıyan şeyi de bilmiş olduğunu kastetmesini mi anlaması gerektiğini sorar ve Kratylos bunun tam tamına kendisinin anlatmak istediği şey olduğunu söyler. Uslamlamayla (argument) geriletildiği zaman, Kratylos'un sözcüklerin kökenine ilişkin olarak, doğaüstü bir açıklamaya başvurması ilginçtir: "Bu gibi konularda en doğru açıklamanın, Sokrates, insandan çok daha yüksek bir gücün, şeyler için ilk adları verdiğini, öyle ki onların

kaçınılmaz bir biçimde doğru adlar olmak zorunda olduklarını düşünüyorum".

Benzer değerlendirmelerin, daha sonra Herakleitos'un, çok şaşırtıcı bir biçimde, aynı anda, onun ağzından çıkan sözcük, sözcüğün içerdiği doğruluk (hakikat), kendisinin betimlemekte olduğunu düşündüğü dışsal gerçeklik ve onun ateş adını verdiği şey olan, **logos** kavramını ele alırken yardımı olabilir. Felsefi bir okul denli, dinsel bir tarikat oluşturan Phytagorasçılar da bundan izler taşırlar. Bunu kanıtlamak için de, Phytagorasçıların en eskisi "şeyler birer sayıdırlar" demiştir. Bunu kanıtlamak için de, "1 bir nokta (.), 2 bir çizgi 3 bir yüzey 4 bir katıdır Böylelikle, sayılardan meydana gelmiş katı cisimlere sahip olursunuz demiştir. Bunu, matematiğin soyut anlıksal kavramlarından doğanın katı gerçekliklerine pek de haklı kılınamayacak ve gerçekte, anlaşılmaz olan bir sıçrama olarak görebiliriz. 4 sayısından yapmış oldukları piramit, taş ya da tahta bir piramit olmayıp, anlığın özdeksel olmayan katışıksız bir kavramıydı. Aristoteles daha o zamandan, Phytagorasçıların anlayışlarından, onları anlayamayacak denli uzak ve ayrı düşmüştü ve onların "ağırlığı olmayan varlıkları, ağırlığı olan varlıkların öğeleri yapmalarından" yakınıyordu. Ancak insanbilimci bize yine "Kullanılmaya hazır hiçbir soyut kavramı olmayan mantık-öncesi anlayış sayıyı, kendisine bir sayı verilen nesneden, açık ve seçik bir biçimde, ayıramaz" der. Sayılar gerçekte, başka herşey —bunlar, ister nesneler ya da ister salt uylaşımsal simgeler, sözcükler ya da adlar, eşdeyişle, nesnelerin kendilerinden ayırmamız gereken işaretler olsunlar— gibi, kendilerine özgü birtakım büyüsel ilişki ve özelliklerle donatılmışlardır. Bu olgulara ilişkin bir bilgi bize, Pyhtagorasçılara, onları biraz daha iyi anlayarak, yaklaşma olanağı verecektir.

Bu konuya bir son vermezden önce, şimdiye dek söylemiş olduklarıma çok büyük bir önem ve ağırlık verilmemesi için, bir uyarıda bulunmak gereği duymaktayım. Phytagoras bir ilkel, bir vahşi değildi. İlkel anlıktan kalkarak, ilkelin anlığıyla Phytagoras'ın anlığı arasında kuracağımız bir benzeşim (analoji) bizi belirli bir yere dek götürür, ancak daha fazlasına değil. Phytagoras matematik alanında bir ökeydi. O başkaca birçok şey yanında, müzikte sekizlik perde düzeninde değişmez matematiksel oranlara karşılık gelen uyumlu notalar ve bu matematiksel oranların neler olduklarını bulgulamıştı. Matematiğe olan eğiliminin düşüncesinin tümü üzerinde derin ve temelli bir etkisi olmuştur. Ancak bilinçsiz sayıntıları, matematiğinin

biçimlenmesine de etki etmiştir; burada öne sürülen türden düşünce ve değerlendirmeler, eğer Phytagoras'ın öğretilerine ilişkin olarak bildiğimiz şeylere dikkatlice ve eleştirisel bir biçimde uygulanırlarsa, bu öğretilerin bazılarında yatan gizi anlamamızda yardımcı olabilirler. Bununla birlikte, bu konuda ölçülü ve titiz olmak gerekir. Yunanlılara insanbilimsel (antropolojik) bir yaklaşım çok çekici olmasına karşın, birçok iyi yorumcuyu yanlış yola sürüklemiştir. Büyü ve efsun, Platon'un zamanında, daha önce de söylemiş olduğum gibi, yaygın olabilir. Ancak Platon'un büyüyü açıkça mahkum etmesi de, aynı ölçüde önemlidir. Eğer söylemiş olduğum şeyler, Yunan düşünürlerinin, ilkel kabilelerde rastladığımız türden, aynı zamanda belirli bir ussal düşünceye sahip olan, büyücü hekimler oldukları izlenimi verirse, bu yararsız olmaktan daha da kötü olacaktır. Bunlardan beklenen Yunan düşünürlerinin karşı karşıya kaldıkları güçlüklere ilişkin olarak bir fikir vermeleri ve dolayısıyla bu düşünürleri incelemeye geçtiğimiz zaman, onların ulaştıkları sonuçları ve kaydettikleri kimi önemli başarıları daha iyi değerlendirebilmemize yardımcı olmalarıdır. Üstelik, Yunan düşüncesi tarihi, bir yönüyle, bu türden yaygın inanç ve sayıntılardan türemiştir ve yalnızca bu durum, onlara, bir giriş olarak, başvurmayı uygun ve anlaşılır kılar.

Belirli bir çağın felsefesine ilişkin olarak tarihsel bir çalışma yaparken, hiç kuşkusuz bu çağın düşüncesine uygulanacak bir sınıflama ortaya koymalıyız. Gelin Yunan düşüncesini, bugün kendilerini filozof olarak gören herkesin üzerine uyuşmayabileceği, ancak antik Yunan filozoflarını inceleme çabasına kesinlikle uygun düşecek bir biçimde betimleyelim. Ben kendim, her ne denli uyuşmazlık ve tartışma için hazır olsam bile, Yunan felsefesinin konularına ilişkin olarak, buradaki ereklerimizi dikkate alarak ortaya koyacağım sınıflamanın, herşeye karşın, antik Yunanlıların entelektüel sorunları için olduğu denli günümüz entelektüel sorunları için de geçerli olduğunu düşünüyorum.

Antik Yunan felsefesinin iki temel yanı vardır ve geliştikçe, bir üçüncüsü daha ortaya çıkar.

1. **Kurgusal ya da bilimsel**. Bu, insanın içinde yaşadığı evreni, makrokosmosu açıklama girişimidir. Son zamanlarda doğa bilimleri o denli büyük ve göz kamaştırıcı bir gelişme gösterdiler ki, onlar bu gelişmenin bir sonucu olarak, felsefeden ayrıldılar ve felsefe terimi, söz konusu gelişmenin doğurduğu bakış açısından, yalnızca metafiziğe karşılık gelir oldu. Ancak biz burada kurgusal (spekülatif) ya da bilimsel sıfatıyla, bilim ve felsefeden

her ikisinin de çocukluk dönemlerinde oldukları ve aralarında hiçbir sınır çizgisinin bulunmadığı bir zamanı niteliyor ve böyle bir zamandan söz ediyor olacağız.

2. **(Ahlaksal ve siyasalı içeren) Pratik**. Bu, insanın kendisine, mikrokosmosa, onun doğasına, dünyadaki yerine, başka insanlarla olan ilişkilerine ilişkin bir çalışmadır. Bunun temelinde yatan güdü, geleneksel olarak evrenin doğası hakkındaki kurguda olduğu gibi, katışıksız, saf merak olmayıp, insan yaşamı ve insanın eylemlerinin nasıl iyileştirilip, geliştirilebileceğini bulma biçimindeki pratik güdüdür.

Tarih sırasına göre, Antik Yunan'da, burada bir yandan insan yaşamı ve eylemleri üzerine olan nedensel değerlendirmelerle, diğer yandan ahlak felsefesini birbirlerinden ayırmak koşuluyla, ikinciden önce birincinin ortaya çıktığını görmekteyiz. "Ahlaksal düşünce, ortaklaşa yaşamın doğurduğu gereksinimlerin bir sonucu olarak, doğa hakkında düşünmeden önce gelir; oysa eylemin ilkeleri üzerinde düşünme, yine aynı nedenlerden dolayı, en azından biraz daha geç başlar". Henri Berr'in Robin'in **Greek Thought** (Yunan Düşüncesi) adlı kitabına yazdığı önsözdeki bu değerlendirmesinin genel bir geçerliliği vardır. Bunu antik Yunan'a uyguladığımızda, bir Hesidos, bir Solon, ya da bir Theognis'in —özdeyişler ve mecazlarla dolu— ahlaksal bakımdan eğitici şiirinin, Doğa Felsefesinin İyonya'da, İ.Ö. 6. yüzyıldaki başlangıcından önce geldiğini görürüz. Öte yandan, insan eyleminin felsefesi olarak adlandırılabilecek bir şey —eylemlerimizi bilgi ve kuramın dizgeli bir eşgüdümüne (koordinasyonuna) dayandırma girişimi— için, İ.Ö. 5. yüzyılın sonuna dek beklemeliyiz. O, doğa felsefesi boyunca duyulan coşku dalgası gücünü yitirdiği ve yandaşlarının güveni kuşkuculuk tarafından temellerinden sarsıldığı zaman, Sofistler ve Sokrates'le geldi.

Üçüncü yanın felsefe gelişip, serpildikçe ortaya çıktığını söylemiştim. Bu, mantık ve epistemoloji ya da bilgi kuramını içeren **eleştirici felsefe**dir. İnsanlar yalnızca, göreli olarak, daha ileri bir düşünce düzeyinde, kendilerine doğa tarafından verilmiş olan araçların, dış dünyayla ilişki kurmak bakımından yetersizliklerini, güvenilirliklerini sorgulamaya başlarlar. Bilgimiz, son çözümlemede neye dayanmaktadır? Duyularımızın tanıklığına mı? Duyularımızın bizi **bazen** yanıltabildiklerini biliyoruz. Onların bizi gerçeklikle, her zaman ilişkiye sokacaklarına ilişkin olarak kanıtımız var mı? Anlıksal işlemlerimiz sağlam ve güvenilir mi? Kendimize dış dünya hakkında daha fazla düşünme izni vermezden önce, bu işlemlerin

kendileri üzerinde çalışmalı, onları çözümlemeli ve sınamadan geçirmeliyiz. Eleştirici felsefeye özgü sorular işte bunlardır. Eleştirici felsefe konu olarak, düşüncenin bizzat kendisini almaktadır. O kendisine ilişkin olarak bilinçli hale gelen felsefedir. Herakleitos ve Parmenides'in, erken beşinci yüzyıl Yunanistan'ında, kendilerine özgü yollardan ortaya koydukları gibi, bir filozof duyuların tanıklığından kuşku duymaya başladığı zaman, eleştirici felsefe için herşey hazır hale gelmiş demektir. Eleştirici (kritik) felsefe, Platon'un yaşlılık dönemine dek büyük bir gelişme kaydetmedi; ancak böyle bir bilime (epistemolojiye) duyulan gereksinmenin kendisini derece derece, giderek artan bir yoğunluk içinde, hissettirdiğini, ilerledikçe görmek ilginç olacaktır.

Felsefenin ilk iki dalına —metafiziksel ve ahlaksal dallarına— döndüğümüzde; bazı filozoflar her ikisiyle de eşit ölçüde ilgilenecek ve bütünlüğü olan, tek bir dizge kurmayı başaracaklardır. Bu, felsefi ereği çağının birbirlerini tamamlayan iki eğilimiyle savaşmak olan Platon'un kendisi için öngördüğü hedefti. Bu eğilimler: (I) Bilinecek hiçbir kalıcı ve sürekli gerçeklik bulunmadığı temeli üzerinde, bilginin olanağını yadsıyan entelektüel kuşkuculuk ve (II) Ahlaksal anarşi, yani değişmez ve tümel olan hiçbir eylem ölçütü, belirli bir insana, belirli bir zamanda en iyi görünenden daha yüksek hiçbir eylem ölçütü bulunmadığı görüşü. Söz konusu iki öğeden oluşan soruna kapsamlı bir çözüm olarak, Platon, yeri gelince açıklamaya çalışacağımız, ünlü Formlar öğretisini öne sürdü.

Buna karşın, Sokrates'e eylem alanının ya da Anaxagoras'a kozmik kurgunun çekici gelmesi gibi, çoğunlukla, farklı filozoflar ilk iki yanın biri ya da diğeri tarafından adeta çekimlendiler. Bundan başka, çoğu zaman, belirli bir çağın tüm bir düşüncesi, bu iki yandan birine diğerinden daha çok eğilim gösterir, çünkü düşünce en azından bir bölümüyle, içinde bulunulan toplumun durumuna ve koşullarına bağlıdır. Filozoflar boşlukta düşünmezler ve onların ulaştıkları sonuçlar mizaç x deney (tecrübe) x daha önceki felsefelerin bir ürünü olarak betimlenebilir. Bir başka deyişle, filozofların ulaştıkları sonuçlar, belirli bir mizacın, birçok filozofta olduğu gibi, daha önceki filozoflardan gelen temel savlar üzerinde düşünmekle (daha önceki felsefeler) felsefi gelişmesi etkilenen söz konusu tikel insana kendisini sunduğu biçimiyle (deney), dış dünyaya karşı olan tepkilerdir. Ve, nasıl ki hiçbir iki insanın mizacı tam olarak aynı değilse, bunun gibi, hiçbir iki insanın dış dünyalarının —eşdeyişle, deneyleri— da tam tamına aynı olmadığından emin olabiliriz.

Felsefenin temel sorunlarına verilen yanıtların, bu denli büyük farklılıklar göstermiş olmalarının nedeni budur. Birbirlerine karşıt mizaçları olan insanlar felsefi sorulara farklı yanıtlar vermek durumundadırlar. Gerçekten de, yanıtların çelişik bile olmamaları olasıdır; yalnızca, aralarında herhangi bir karşılıklılık ya da uygunluk olması, hiçbir biçimde olanaklı değildir. Bunlar içerik bakımından farklı olmakla kalmayıp, ancak aynı zamanda farklı türden yanıtlar olacaklardır. Bir örnek bunu daha açık hale getirebilir. İki adamın dünyanın neden meydana geldiğini tartıştıklarını varsayalım. Biri onun tümüyle sudan, diğeri ise tümüyle havadan meydana geldiğini söylemektedir. Öyleyse, her ikisi de aynı soruyu aynı biçimde yanıtlamakta ve gerçekte çelişik yanıtlar vermektedirler. Bir uslamlama temelleri vardır, her biri görüşünü desteklemek için ortak gözlemlerinden olgular getirebilir ve birinin diğerini ikna ederek, tartışmayı sona erdirme şansı, her zaman vardır. Ancak bir de, —Dünya son çözümlemede nedir?— sorusunun daha az açık, daha az gözlemlenebilir bir malzeme üzerinde, fakat daha felsefi bir düzeyde tartışıldığını ve adamlardan birinin dünyanın pozitif ve negatif elektrik yükleri, diğerinin ise Tanrı'nın anlığındaki bir düşünce olduğunu ileri sürdüğünü varsayalım. İkisinin, tartışmayla geçen yararlı, verimli bir saat geçirebilmelerini ya da birlikte epeyce bir ilerleme kaydetmelerini düşünmek pek gerçekçi olmaz. Farklı türden insanlardır, bunlar. İkincisi birincisinin elektrik hakkında söylediklerini kabul etmeye, belki de, daha dünden hazırdır, ancak onların kendi yanıtını etkilemesine izin vermez. Benzer bir biçimde, birincisi de, diğerinin söylediğinin doğruluğunu yadsıyacak doğada olan biri gibi görünmekle birlikte, büyük bir olasılıkla, onun yanıtının doğru olabileceğini ya da olmayabileceğini söyleyecek, ancak her durumda, konuyla uzaktan yakından bir ilgisi bulunmadığı yanıtını verecektir.

Aristoteles'in ebedi soru olarak adlandırdığı "Gerçeklik nedir?" sorusuna verdikleri karşılıklarla kendilerini ele veren söz konusu iki yanıt, birbirlerinin her zaman karşısında yer almış olan iki tip felsefeyle ilişkilidir. "Gerçeklik nedir?", sorusu ilk bakışta göründüğü gibi, anlamsız ve kabul edilemez bir soru değildir. Gerçekte şu anlama gelmektedir: İster tüm Evren, ister onun içindeki tikel bir nesne olsun, herhangi bir şeyi değerlendirirken, onun üzerinde düşünürken, "O nedir?" sorusu sorulursa, hemen ortaya koyacağımız şey olarak, neyin onun için özsel ve ayrıca neyin onun için ikincil ve önemsiz olduğunu düşünüyorsunuz? Herhangi biri kendisinin bu iki tip felsefeden hangisine bağlı olduğunu kolaylıkla

saptayabilir. Sorumuzun bu kez "Bu sıra nedir?" olduğunu varsayınız ve aşağıdaki iki yanıttan hangisinin, sizi, en uygun yanıt olarak, kendisine çektiğini değerlendiriniz: a)Tahta, b) Üzerine kitap ve kâğıt konacak bir şey. Hemen görüleceği gibi, bu iki yanıt çelişik değildir. Ancak farklı türden yanıtlardır. Diğerinden çok, birinin hemen ve içgüdüsel olarak seçilmesi, kişiye mizaç olarak özdekçiliğe ya da erekbilime (teleolojiye) yatkın olduğunu gösterir.

Bu iki tip felsefeye, doğallıkla antik Yunanlılar arasında da rastlanmakta olup, bunlar birbirlerinden kolaylıkla ayırt edilebilirler. Antik Yunanlılardan bazıları şeyleri özdeklerine, ya da kendilerinin onu adlandırdıkları biçimiyle, şeylerin "kendisinden —meydana geldikleri— şey"e başvurarak tanımlamaktaydılar. Diğerleri ise özsel öğeyi, kendisine formu da dahil ettikleri erek ya da işlevde gördüler, çünkü (Platon tarafından **Kratylos** adlı diyalogda işaret edildiği gibi) yapı işleve hizmet eder ve işleve bağımlıdır. Sıra halen sahip olduğu biçime (forma), hizmet etmek durumunda olduğu erekten dolayı, sahiptir. Mekik, dokumacı için belirli bir işlevi yerine getirmek durumunda olduğundan dolayı, böyle biçimlenmiştir. Demek ki, Yunanlının anlığına kendisini sunan ilk karşıtlık, özdek (madde) ve, her zaman form fikrinde içerilen işlev fikriyle birlikte olan, biçim arasındaki karşıtlıktır. "Gerçeklik nedir?" biçimindeki ebedi soruyu yanıtlarken, İyonyalı düşünürler ve atomcular yanıtlarını özdek bakımından, buna karşın Phytagorasçılar, Sokrates, Platon ve Aristoteles form bakımından verirler.

Filozofları özdekçiler ve erekbilimciler —özdek filozofları ve form filozofları— diye ayırma, çağımız da içinde olmak üzere, her çağda yapılabilecek olan temel bir ayrımdır. Üstelik, ayrımın her iki tarafı da Yunan geleneğinde baştan beri tam bir açıklık ve güçle temsil edildiğinden, ayrımı usumuzdan hiç çıkarmazsak, işimiz daha kolaylaşacaktır.

II. BÖLÜM

ÖZDEK VE BİÇİM

(İyonyalılar ve Phytagorasçılar)

Bundan önceki bölümde, felsefenin daha sonraki sayfalarda göreceğimiz gibi, biri bir yandan, bir bütün olarak Evrenin doğası ve kökenleriyle, diğeri de insan yaşamı ve eylemiyle uğraşan iki dalı olduğunu gördük; öncelikle ve büyük ölçüde ahlaksal ve siyasal düşünceyle ilgilenebilecek olanları, Avrupa felsefesinin antik Yunandaki başlangıçlarına gittiğimiz zaman, ilk önce birincisiyle, Evren hakkındaki kurguyla karşılaşacağımız konusunda uyarmak isterim. Bu kitapta inceleyeceğimiz tüm bir tarihsel dönem, çoğunlukla Sokrates adıyla ikiye ayrılmaktaydı —bunun hangi ölçüde haklı kılınabilir olduğunu sayfalar ilerledikçe göreceğiz— ve Sokrates öncesi filozofların en belirleyici özellikleri, evren hakkında duyulan ateşli bir meraktı. Sokrates'in yaşadığı çağ fiziksel kurguya karşı bir tepkiye olacak ve felsefi ilginin insansal işlere dönüşüne tanık oldu. Tüm büyük genellemeler gibi, bu da hiç kuşkusuz, yalnızca yaklaşık olarak doğrudur. Yunan Dünyasının doğu kısmında, İyonyalılar kendilerini, Evrene ilişkin bir bilimsel açıklama getirme yönündeki ilk girişimlerin çekimine kaptırmış durumdayken, Batı'da Phytagorasçılar felsefe idealini, bir yaşam biçimi olarak ve felsefe birliğini de, bir tür dinsel düzen olarak kuruyorlardı; Sokrates'in büyük ardılları Platon ve Aristoteles, insan yaşamının sorunlarını ihmal etmedikleri gibi, her ikisi de, aynı zamanda içinde yaşadığımız dünya hakkındaki kurguyla ilgilendiler. Platon için gerçekte, insan ruhu merkezde bulunmaktaydı; ancak Aristoteles'te doğaya ilişkin, salt doğanın kendisi için, çıkar gözetmeyen araştırmadan alınan haz doruk noktasına ulaştı. Aristoteles bilimsel mizaca, herhangi bir başka Yunanlıdan çok daha fazla sahipti. Öte yandan, Phytagorasçıların insan ruhuna olan ilgileri felsefi olmaktan çok dinsel ve gizemsel bir nitelik taşımaktaydı. Bununla birlikte, İyonyalılar tarafından sergilendiği biçimiyle, dışsal doğaya bu türden **bir eşi daha olmayan** bir yönelim, doğa felsefesinin İ.Ö. beşinci yüzyıldaki gözle görülür çöküşünden ve Sokrates'in, insan yaşamını resmin merkezine oturtan ısrarlı sorgulamalarından sonra, kesinlikle olanaksız hale geldi. Tüm bunların nasıl olup bittiğini şimdi araştırmaya geçeceğiz.

Avrupa felsefesi, Evrenin sorunlarını, katışıksız bir biçimde büyüsel (sihirsel) ya da tanrıbilimsel olan açıklamaların kabulüne karşıt olarak, yalnızca usla çözme girişimi anlamında, İ.Ö. altıncı yüzyılın başlarında, Küçük Asya kıyılarında, İyonya'nın ticaretle uğraşan, gönenç içindeki zengin kentlerinde başladı. Bu, Aristoteles'in de söylediği gibi, felsefe için kaçınılmaz olan fiziksel gönenç (refah) ve boş zaman koşullarına daha önce ulaşmış bir çağın ürünüydü; motifi yalın bir meraktı. İyonya ya da Milet Okulu Thales, Anaximandros ve Anaximenes adlarıyla temsil edilmektedir ve onu bir okul olarak adlandırmada, her üçü de Milet adlı zengin İyonya kentinin yerlisi olduğu, yaşadıkları zaman dilimleri büyük ölçüde çakıştığı ve en azından gelenek, onların ilişkilerini hoca - öğrenci ilişkisi olarak betimlediği için, büyük bir haklılık payı vardır.

Araştırmalarının nesnesi iki biçimde betimlenebilir. Onlar, gözle görülür değişmenin oluşturduğu kaosun her yerinde, sürekli ve kalıcı olan bir şey arıyorlardı; ve aradıklarını "Evren neden meydana gelmiştir?" sorusunu sormakla bulacaklarını düşündüler. Duyularımızın algıladığı biçimiyle, içinde yaşadığımız dünya, hiç durmadan değişen ve durağan olmayan bir şey olarak görünmektedir. O sürekli olarak ve gözle görülür bir biçimde, gelişigüzel olan bir değişme sergilemektedir. Doğal büyüme ya da gelişme süreci sürebilir ya da kör dışsal güçler tarafından engellenebilir. Her durumda, bu doğuş ve büyüme sürecini bir bozulma ve çürüme izlemekte olup tüm zamanlar boyunca varolan, kalıcı hiçbir şey yoktur. Bitelik, birbirleriyle ilişkisiz nesnelerin, apaçık bir biçimde sonsuz olan çokluğunu ve çeşitliliğini gözlemlemekteyiz. Felsefe, bu gözle görülür kaos'un gerisinde, duyuyla değilse bile, anlıkla ayırt edilebilir olan, gizli bir süreklilik ve birliğin varolduğu inancıyla başlar. Bu tümce felsefenin tümü için geçerlidir. Bir modern yazarın felsefi yöntem üzerine söylemiş olduğu gibi:

"İnsan anlığında, değişme boyunca varolmaya devam eden kalıcı bir şey arama gibi, kökleri derinlere uzanan bir eğilim var görünmektedir. Bunun bir sonucu olarak, açıklama arzusu, yalnızca yeni ve farklı görünenin, ta baştan beri orada olduğunun bulgulanmasıyla doyurulabilir görünür. Gözle görülür değişmenin **gerisinde yatan** bir özdeşlik, kalıcı bir özdek, niteliksel değişmelere karşın korunan ve aracılığıyla, bu değişmelerin açıklanabileceği bir töz (cevher) arayışı, işte bu durumun bir sonucudur"[4].

Felsefi düşünen anlığa ilişkin bu betimleme sanki özellikle Miletliler için yazılmıştır. Miletliler daha o zamandan birer filozoftular; ve felsefenin

temel sorunları, bildiğimiz gibi, çağlar boyunca pek az değişmiştir. Bunun merkezinde ise, bizi çevreleyen evrenin gözle görülür çeşitliliğinin ve karışıklığının gerisinde, usun bulgulayabileceği temelli bir basitlik ve durağanlığın varolduğu inancı yatar.

İkinci olarak, bu eski kurgucular (spekülatörler) bu durağanlık ve kalıcılığın, evrenin kendisinden meydana geldiği özdekte aranması gerektiğini düşündüler. Bu olanaklı tek yanıt değildi, hiç kuşkusuz. Aynı ölçüde, dünyanın özdeksel bileşenlerinin sabit bir çürüme ve yenilenme akışı içinde, çeşitli ve kavranamaz **oldukları**, ancak sürekli, birlikli ve kavranabilir öğenin, evrenin yapısında ya da formunda bulunduğu da düşünülebilirdi. Yeni özdek geldikçe, kendisini her zaman aynı yapıya uyduruyorsa eğer, anlamaya çalışmamız gereken şey yapıdır. Antik Yunan dünyasının kendisinde, özdeğe karşı formu savunanlara, sıra daha sonra gelecektir. Başlangıçta, bununla birlikte, sorulan soru, en yalın biçimiyle "Evren neden meydana gelmiştir?" sorusuydu. Thales, evrenin sudan ya da nemden meydana geldiğini söyledi. Thales'in gerçek görüşleri hakkında pek fazla bir şey bilmediğimiz ve onu bu sonuca götüren düşünce zincirinin ne olduğunu yalnızca tahmin edebildiğimiz için, bu, her türden ilginç birçok almaşığa açık olan bir yanıttır. En açık ve anlaşılır açıklama, suyun kendisini duyulara, o zaman için hiçbir biçimde olanaklı olmayan herhangi bir bilimsel deney aracı olmaksızın, buz, su ve buhar olarak, katı, sıvı ve gaz gibi üç biçim içinde, doğal olarak sergilediğini dile getirir. Bu, sonuç olarak modern yorumcular arasında en çok rastlanan açıklamadır, ancak Aristoteles'in bu konuda oldukça farklı bir önerisi olması ilgi çekicidir. Aristoteles de hiç kuşkusuz, yalnızca tahminde bulunuyordu —çünkü Thales'in yazmış olduğu herşey daha ona gelmeden kaybolmuş durumdaydı — ancak o en azından bir Yunanlıydı ve Thales'e bizden çok daha yakındı. Aristoteles'in tahminleri ve yorumunun niçin doğru olabileceğini gösterir kimi nedenler öne sürmek istiyorum, ancak bu, diğer iki Miletli filozofun görüşlerini gördükten sonra, kendisine dönmekle daha iyi yapacağımız bir konudur.

Evrenin gerisinde yatan özdeğin su olduğu önermesinin dışında, Thales'in felsefi görüşleri hakkında pek az bir şey biliyoruz. Onun bir metin ve birtakım anekdotlar olmaksızın, yorumlanması oldukça güç olan bir ya da iki özdeyişi vardır. Herodotus'da geçen, onun büyük bir olasılıkla İ.Ö. 585 yılında olan bir güneş tutulmasını önceden tahmin ettiğine ilişkin öykü, onun yaşadığı zamanı, yaklaşık olarak kestirmemiz için iyi bir bilgi işlevi

görmektedir. Öndeyi, Thales'in ele geçirmiş olduğu Babil kayıtlarının yardımıyla, kesinlikle olanaksız değildi. Thales'in, Aristoteles ve Theophrastus tarafından büyük bir olasılıkla elde edilebilir olan yazılar bırakmış, kendisinden daha genç olan hemşehrisiyle, Anaximandros'la ilgili olarak, daha çok şey bilmekteyiz. Bu bilgileri Theophrastus'un, bize dek ulaşmış olan Greko-Romen derlemelerin temelinde bulunan, **Opinions of Natural Philosophers** (Doğa Filozoflarının Görüşleri) adlı yapıtında bulmaktayız.

Anaximandros'un düşüncesi daha o zamandan belirli bir derinliğe ulaşmış durumdaydı. O varolan dünyayı, dördü —sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru— birincil olan, karşıt niteliklerin bir savaş alanı olarak gördü. Evrenin işleyiş süreci dairesel bir süreçtir. Güneşin sıcaklığı suyu ya da nemi kurutur, buna karşın su ateşi söndürür. Bu dairesel süreç, bir evren cetveli üzerinde, mevsimlerin dönüşümlü olarak ortaya çıkışlarında gözlemlenir ve her ne denli karşıtlardan her biri bir süre için egemen olsa bile, denge her seferinde yeniden sağlanır. Şimdi, bu nitelikler hakkında özsel olan şey, onların birbirleriyle karşılıklı bir karşıtlık ilişkisi içinde bulunmaları olduğu için buradan Evrenin ilk, temel özdeğinin bu niteliklerden biriyle karakterize edilemeyeceği sonucu çıkar —Anaximandros, Evrenin ilk özdeği bunlardan biri olamaz, demiş olmalıdır, çünkü düşünce tarihinin bu erken sayılabilecek evresinde, nitelik ve özdeğin farklılaşması hemen hiç olasılı değildir. Anaximandros'a "sıcak" ya da "soğuk"tan söz ettiği zaman, bir özdeği mi yoksa bir niteliği mi kastettiği sorulmuş olsaydı, o büyük bir olasılıkla, soruyu anlamadığını söyleyecekti. Anaximandros'a göre, demek ki herşey Thales'in düşündüğü gibi, başlangıçta su ya da "nem" olmuş olsaydı, ısı ya da ateş hiçbir zaman varolamayacaktı, çünkü su ateş doğurmaz, ancak tam tersine ateşi ortadan kaldırır. Bu nedenle, o özdeğin ilk halini, onları, herşeyin tam anlamıyla iç içe girdiği bir karışımda, gözle görülemez bir biçimde ya da gizil (potansiyel) olarak içeren, içinde birbirlerine düşman öğelerin ya da özelliklerin henüz ayrı olmadığı ya da ayrışmadığı, olağanüstü büyüklükteki, farklılaşmamış bir kütle olarak tasarlamıştır. Bu kütleye Anaximandros, "sınırları olmayan" anlamına gelen, ve daha sonraki Yunanca'da iki temel anlamda kullanılan bir sözcük ola **apeiron** adını verdi. Bu anlamlar: (a) dışsal olarak sınırlanmamış olan, eşdeyişle uzaysal (mekansal) olarak sınırsız olan, ve (b) içsel sınırlardan yoksun olan, eşdeyişle bileşenleri arasında hiçbir ayrım ya bölünme gözlemlenmeyen. Anaximandros'un tam olarak, uzaysal sonsuzluk fikrine

ulaşmış olması pek olasılı değildir ve başlangıçtaki bu özdek kütlesini, kesinlikle engin ve belirsiz büyüklükte olan bir şey olarak tasarlamakla birlikte, onun anlığındaki ilk ve önde gelen düşünce içsel ayrımlardan yoksunluktu, çünkü Anaximandros'un anlığını kurcalayan sorunu, karşıtların özgün hallerinin ne olduğu sorusunu çözecek kavramı buydu.

Başlangıçtaki bu kütle, Anaximandros tarafından sürekli bir devinim içinde bulunan ve bu devinimin sonucu olarak, belirli bir zamanda, onun belirli bir parçasında, karşıt niteliklerin ya da bu nitelikleri içeren özdeklerin kendilerini ayırmaya başladıkları, sınırsız bir depo olarak resmedilmişti. Bunun sonucunda Anaximandros'un bir evren tohumu ya da çekirdeği, doğurgan bir çekirdek —terimi organik doğa alanından almıştı— olarak adlandırdığı şey ortaya çıktı. Başlangıçta, o modern gökbilimin (astronomi) yakından tanıdığı hızla dönen nebulalara benzer bir şey olmuş olmalıdır. Daha sonra, soğuk ve ıslak öğe, yavaş yavaş yoğunlaşarak, merkezde bulut ya da sis tarafından sarmalanan ıslak bir toprak kütlesi haline geldi. Bu toprak kütlesi yeryüzünden başka bir şey değildi. Sıcak ve kuru ise kendilerinden, çevrelerinde, yine küre içinde olmak üzere, koyu bir sis ya da dumanın dalgalandığı, ateşten halka ya da çarklar kopan, ateşten bir küre olarak gösterdiler. Bu Anaximandros'un, her biri gerçekten de yeryüzünün çevresinde ateşten bir halka olan güneş, ay ve yıldızları açıklama biçimidir; bunlar, bizim tarafımızdan, yalnızca, kuşatan buharlarda, bir deliğin bulunduğu bir noktadan görülebilirler ve bu delikten ateş, patlayan bir bisiklet tekerinden hava nasıl çıkarsa, öyle akar. Ateşin etkisi altında, yeryüzünün çeşitli bölgeleri kurudu ve bu bölgeler kendilerini çevreleyen sudan ayrıldılar. Bu süreç sırasında yaşam, ilk kez olarak, sıcak çamurda ya da balçıkta meydana geldi, çünkü yaşamın kökeni, üzerine sıcaklığın etki ettiği nemde bulunmaktaydı. İlk hayvanlar, şu halde, balık benzeri hayvanlardır; bunlar, Anaximandros'a göre, dikenli ya da pul pul tabakalarla kaplanmış durumdaydılar. Bunlardan, son çözümlemede bir tür balıktan evrim geçirmiş olan insan da içlerinde olmak üzere, tüm kara hayvanları meydana geldi.

Bu açıklamada yeryüzü, tıpkı bir davul gibi, bir silindir biçimindeydi ve küresel evrenin merkezinde, desteksiz olarak duruyordu. Burada, Anaximandros Yunanlıların anlıklarını uzunca bir süreden beri meşgul etmiş olan bir soruya, içerdiği düşüncenin derinliğinden dolayı, birçok ardılını aşan bir yanıt veriyordu. Yeryüzü neye dayanmaktadır? Eğer, Thales'in söylemiş olduğu gibi, suya dayanıyorsa, su neye dayanmaktadır,

v.b.g.? Anaximandros hiçbir şeye dayanmadığını söyler. Düşmeme nedeni ise, çok yalın olarak, o bir küresel evrenin merkezinde ve dolayısıyla tüm noktalardan eşit uzaklıkta bulunduğu için, onun bir başka doğrultu yerine, şu ya da bu doğrultuda düşmesi için, bir neden bulunmamasıdır. Yeryüzü, iki ayrı saman yığınının her birinden tam olarak eşit uzaklığa yerleştirilmiş olan, ve hangi yöne gideceğine karar veremediği için açlıktan ölen eşeğin durumunda bulunmaktadır.

Anaximandros'un bu kozmogonisi (evrendoğumu) içerdiği belirli fantastik öğelere karşın, ussal düşüncenin doğuşu için, dikkate değer ve önemli bir başarıdır. Toprağın kuruması fikrini iç bölgelerdeki fosilleşmiş istiridye kabuklarının varlığıyla ve insanın daha aşağı bir yaşam biçiminden evrim geçirdiği uslamlasını ise, insanın doğumdan sonra, kayda değer bir süre için yardıma muhtaç ve başkalarına bağımlı olduğu gözlemiyle destekleyecek biçimde, o belirli ölçüler içinde gözlemden yararlanmıştır. İnsanın kendisini koruyacak duruma gelinceye dek, anne babası tarafından bakılıp korunduğu bir süre geçmek durumundadır ve bu, Anaximandros'un gözlemlerine göre, bazı büyük balık türleri tarafından yapılmıştır. Anaximandros düşüncesine hakkını verebilmek için, yalnızca ona geriye dönerek, çağımızdan bakmakla yetinmemeli, ancak onu aynı zamanda, ve yaşadığı çağın Yunanistan'ıyla kendi yaşadığı çağdan önceki zamanların Yunanistan'ıyla olan ilişkisi içinde değerlendirmeliyiz. Onun çağı, doğaüstü ve gizemli güçlere hâlâ eksiksizce inanıldığı, doğal güçlerin insanbiçimsel (Antropomorfik) tanrılara, bir Zeus'a ya da bir Poseidonos'a yüklendiği ve Evrenin kökeninin bu ana dek, ucu bucağı olmayan ilkel tanrılıklar olarak düşünülen gökyüzü ve yeryüzünün cinsel birleşmeleriyle ilgili acayip öykülerde arandığı bir çağdı. Anaximandros'la birlikte insan usu kendisini savladı ve evrenin ve yaşamın kökenine ilişkin olarak, ara katışıksız bir biçimde doğal olan terimlerle, doğru ya da yanlış, bir açıklama ortaya koydu.

Milet Okulunun son temsilcisi olan Anaximenes'e gelince, onun bir kozmogonisi bulunmadığını görüyor, buna karşın, ilk özdek için yeni bir savla karşılaşıyoruz. Bu havadır (gündelik konuşmada hava ve buğu ya da sis anlamına gelen —ve bir teknik bilimsel terminolojinin bu evresinde, dakikleşme henüz söz konusu değildir— Yunanca **aer**dir). Doğal ya da Anaximenes'in adlandırdığı biçimiyle, eşit olarak dağılım gösterdiği hali içinde, o görünmez atmosferdir, ancak yoğunlaşarak buğu ve suya ve böylelikle daha sonra, Anaximenes'in savladığı gibi, toprak ve taş benzeri

katı özdeklere dönüşmeye yetilidir. Çok daha az yoğun olduğu zamanlarda ise, o aynı zamanda daha sıcak olur ve ateşe dönüşür. Onun temel ilgisi, kendisiyle, ilk özdekte ortaya çıkacak değişmeler sayesinde, çokluk ve çeşitlilik arz eden dünyamızın varlığa gelişinin tasarlanabileceği bir doğal süreç bulgulama işinde yoğunlaşmış gibi görünmektedir. Anaximenes'in evreni doğuran bu doğal süreç bunun, bilinen herhangi bir doğal süreçte haklı kılınması pek olanaklı olmayan parlak ve usta bir tahmin ya da varsayımdan daha fazla bir şey olduğu söylenemez. Onun için Anaximenes, kendisiyle havanın neme ve nemin de havaya dönüştüğünü gördüğümüz, yoğunlaşma ve seyrekleşme olgusunu kullanmaktaydı. Seyrekleşmenin sıcaklıkla, yoğunlaşmanın da soğuklukla olan bağlantısını göstermek için, Anaximenes, dudaklarımız neredeyse kapalıyken solup alıp verdiğimiz zaman, çıkan soluğun soğuk buna karşın, dudaklarımızı daha fazla açtığımız zaman daha sıcak olduğuna işaret etti.

Anaximenes'in bir tikel görüşü, tüm okulun bakış açısını iyi bir biçimde serimler. O hepsinin en saf ve en seyrek biçimi içinde, en yüksek evren —özdeği olan havanın, aynı zamanda yaşam—özdeği olduğunu savladı. Doğası gereği, nefes alıp verdiğimiz atmosferin ötesinde, Evrenin en dış bölgelerinde bulunan, bu ruh özdeğinin küçük bir parçası, her hayvan ya da insan varlığının bedeni içine hapsedilmiştir. "Her ne denli güneşteki havadan çok daha soğuk olsa da, dışımızdaki havadan daha sıcak olan ruhumuz" der ardıllarından biri, "havadır". Bu kişi, aynı şeyi, insanın ruhunun, tanrı Evren olmak üzere, "tanrının küçük bir parçası" olduğunu söyleyerek, dile getirmekteydi. Buradan Miletli filozofların, Evreni canlı bir varlık olarak düşündüklerini öğreniyoruz. Tanrıbilimsel düşünce ve önyargılardan tüm şaşırtıcı bağımsızlıklarına karşın, bu tek düşünce onlarda hâlâ varolmaya devam etmektedir. Gerçekten de, o ussal düşünce öncesindeki ilkel düşünceden kalmış bir mirastır, çünkü hava ya da nefes olarak bu özdeksel ruh anlayışı, hiç kuşkusuz, insanbilimcilerin dünyanın çeşitli yerlerindeki vahşi insanlar arasında koşutlarını buldukları ilkel bir anlayıştır ve antik Yunan'da kesinlikle, dünyanın bir bütün olarak canlı bir yaratık olduğu düşüncesiyle birleşmiştir.

Herşeye karşın, bu düşüncenin yine de zorunlu görünmüş olmasının, bu antik bilim adamları için özel bir nedeni vardı. Sordukları, "Evren neden meydana gelmiştir?" sorusundan başka, bizim için, yanıtlanma gereksinimi gösteren bir başka soru daha var gibidir: Evren temeldeyse ve başlangıçta tek bir özdek olarak varolduysa, niçin hep böyle, ölü ve durağan bir su

kütlesi olarak kalmadı? Başlangıçta her ne idiyse, hep öyle kalmadı? Onu değişmeye başlatan, ilk motif neydi? Bu bizde ortaya çıkan bir sorudur, çünkü biz modern bilimden, dışsal bir güç tarafından devinime geçirilme gereksinimi duyan, kendisinde ölü ya da eylemsiz olan bir şey olarak özdek fikrini (nosyonunu) miras almış bulunmaktayız. Belki de özdekle güç arasındaki ayrım, İ.Ö. 6. yüzyılda, içinde yaşadığımız yüzyılda olduğu denli açık olan bir ayrım değildi. Öte yandan, günümüz doğabilimcisi ilk neden sorunuyla uğraşmayı kendi yetkin ve uzmanlık alanı içinde görmez. Ancak felsefe ilk neden sorununu ihmal edemez ve unutmamak gerekir, burada kendileri için bilim ve felsefesinin tek bir bölünmez bilgi alanı oluşturduğu düşünürlerden söz ediyoruz. Onlar bu devinimin nedeni sorununu nasıl ele almışlardır?

Conford'un da dile getirdiği gibi, "Altıncı yüzyıl filozoflarını anlayacaksak eğer, anlıklarımızdan, mekaniksel devinim içindeki atomistik ölü özdek kavramını ve. . . özdek ve ruh ikiciliğini (düalizmini) çıkartmalıyız". İyonyalıları (kendisinin anladığı biçimiyle), önce, devindirici neden sorununu "tembelce erteledikleri" için eleştiren Aristoteles, bir yerde, onlardan hiçbirinin toprağı ilk özdek yapmadığına, yorum yapmadan, dikkat çeker. Bunun için, Miletli filozofların kesinlikle iyi bir nedenleri vardı. Miletli filozoflar, **kendi devinimini yine kendisi açıklayacak** bir özdek istiyorlardı ve bir özdeğin bunu yapmasını tasarlamak, onların yaşadıkları zamanda hâlâ olanaklıydı. Biri denizin hiç durmadan çalkalanışını, diğeri rüzgârın esişini düşündü ve ussal düşüncenin başlangıcında, onların, nedeni gözle görülür bir biçimde kendileri olan devinimlerinin doğal açıklaması, onların ebedi olarak canlı olmalarından oluştu. Bu nedenle, her üçünün de, başka bakımlardan dinin dilinden kaçınmakla ve zamanlarının insanbiçimciliğini tam olarak atmakla birlikte, yine de ilk özdeklerine Tanrı ya da "tanrısal olan" adını verdiklerini görüyoruz. Anaximandros **apeiron**unu, Aneximenes havasını böyle adlandırmaktaydı. Aristoteles'in "ruh bütünle birleşir" anlamına gelecek biçimde yorumladığı "Herşey tanrılara doludur" deyişi Thales'indir. Evrenin kendisinden çıktığı özdek, aynı zamanda yaşamın çıktığı özdek olmak gerekir ve Aristoteles'in, Thales'in su seçimi hakkında, modern yorumcuların izin verme eğiliminde olduklarından daha fazla söyleyecek şeyi bulunduğunu düşünmenin nedeni budur. Aristoteles bu konuda şunları söylemektedir: "O su fikrini, büyük bir olasılıkla, herşeyi nemin beslediğini ve ısının kendisinin bizzat nem tarafından yaratıldığını ve nem tarafından

canlı tutulduğunu... ve tüm yaratıkların ersuyunun (menisinin) nemli bir doğada olduğunu ve suyun nemli şeylerin doğalarının kökeninde bulunduğunu görerek benimsedi".

Aristoteles tarafından önerilen düşünce çizgileri, suyu yaşam düşüncesiyle birleştiren görüşlere karşılık gelmektedir: Nemin besinin ve ersuyunun zorunlu bir parçası olması olgusuyla, yaşamsal ısının, eşdeyişle canlı bir bedenin sıcaklığının, her zaman nemli bir hararet olması olgusu. (Apaçık bir olgu olan ısıyla yaşam arasındaki ilişki üzerinde, özsel ve nedensel bir ilişki olarak, Yunanlılar günümüzde olduğundan çok daha fazla ısrar ediyorlardı) Thales'in düşüncesi bu olduysa eğer, koşutunu, yaşamın kökenini ısının sulu ya da nemli özdek üzerindeki eylemiyle açıklayan Anaximandros'ta bulmaktayız.

Bu düşlerin yalnızca "Evren neden meydana gelmiştir?" sorusuna bir yanıt aradıklarına bakarak, onları özdekçiler (materyalistler) olarak sınıflamak oldukça çekici gelebilir. Ancak bu yanıltıcı olacaktır, çünkü özdekçi terimi, modern günlük konuşmada, şeylerin sonsal ve en yüksek nedenleri olarak, özdek ve tin (spirit) almaşıkları arasında bir seçim yapmış ve tinsel olana herhangi bir yaratıcı güç yüklemeyi açıkça, yadsımış kişiye karşılık gelmektedir. Oysa Sokrates öncesi doğa filozofları söz konusu olduğu sürece, anlamaya çalışmamız gereken şey özdekle tinin henüz birbirlerinden ayrılmamış olduğu bir anlık halidir, öyle ki burada, varlığın tek ve biricik kaynağı olan özdeğin kendisi, tin ya da yaşamla bezenmiş bir şey olarak görülmektedir. Felsefe ilerledikçe, aynı anda iki fikri içeren tek bir kavramın dile getirilmesi giderek zorlaşır; Yunan Düşüncesinin ilginç bir başka yönü de, onun özdek ve tini birbirleriyle birleştiren bağların, giderek artan ölçülerde, gerilmesini sergilemesidir. Sorun doruk noktasına ulaşıncaya ve bir ayrılık kaçınılmaz hale gelinceye dek, o özdeğe, anlık da içinde olmak üzere, giderek daha yoğun bir biçimde, yüklenmek durumundadır.

İyonyalıları inceledikten sonra, şimdi Phytagorasçılara geçmemizin tam sırasıdır. İlk dönem Yunan düşüncesinin iki temel akımından, daha sonraki Yunan düşüncesinde İyonya ve İtalya gelenekleri olarak söz edilirdi. İtalya geleneği, doğumu itibariyle bir Doğulu Yunanlı olan ve yaşamının henüz başlarında, anayurdu Samos'tan yaklaşık İ.Ö. 530 yıllarında ayrılarak, yerleştiği ve felsefe cemiyetini kurduğu Kraton'un bulunduğu, Güney İtalya'ya göç eden Phytagoras'la başlar. Phytagorasçılar, siyasal nedenlerle çeşitli baskılara maruz kaldılar ve dağıtıldılar. Beşinci yüzyılla birlikte,

dağıtılmış ve sürülmüş Phytagorasçı topluluklarla Yunanistan'ın çeşitli yörelerinde karşılaşılır. Phytagorasçı gelenek hakkında hiçbir şey söylememek ve Yunan felsefesine ilişkin olarak tek yanlı bir görüş vermek, Platon'un anlığına güçlü bir etkisi olan bir şeyi atlamak olacaktır. Ancak bu belki, biraz da onların öğretilerinin anlaşılmasında karşılaşılan güçlükler ve tarihlerinin büyük bir bölümünü kuşatan karanlık nedeniyle, onlara burada daha fazla yer ayırma isteğimizi dengeleyecektir.

Bu karanlık ve anlaşılma güçlükleri için iyi ve geçerli nedenler vardır. Phytagorasçılar arasında felsefe için temel güdü, İyonyalılarda olduğu gibi, salt bilimsel merak değildi. Onlar dinsel bir tarikat oluşturmaktaydılar ve bu durumun kaçınılmaz olan kimi sonuçları olmuştur. Öğretilerinden en azından bazıları gizli tutuluyordu ve bunlar kendilerinden olmayan sıradan insanlara aktarılmamak durumundaydılar. Kurucunun kendisi yüceltilmekte ya da yarı tanrısal biri olarak görülmekteydi. Bu, herşeyden önce kurucunun çevresinde, kendisinden tarihsel Phytagoras'ın yaşamı ve öğretisini çıkarmanın son derece güç olduğu, gizemli bir öykü bulutu oluşturulduğu anlamına gelmekteydi. İkinci olarak, her yeni öğretiyi, kurucunun kendisine atfetmenin dinsel bir ödev olduğu düşünülmekteydi. Okulun, Çiçero zamanındaki, Romalılar arasında kendisine epey bir taraftar bulan canlanışını da kapsayan, uzun bir tarihi olduğu da dikkate alınırsa, ilk zamanlarda hangi düşüncelerin Phytagoras'ın bizzat kendisinin ya da okulun düşünceleri olduğunu tam tamına saptamak açıkça güçleşir.

Dinsel boyutu içinde, Phytagorasçılığın özünde, insan ruhunun ölümsüzlüğü ve onun yalnızca insanların değil, ancak aynı zamanda, diğer yaratıkların bedenlerine girme biçiminde gerçekleşen bir dizi ruh göçü yoluyla evrimine ilişkin bir inanç bulunmaktaydı. Bununla Phytagorasçı yasakların en önemlisi olan hayvan eti yeme yasağı yakından ilişkiliydi. Yediğimiz sığır ya da kuş, bir rastlantı eseri olarak, büyükannemizin ruhunun oturduğu yer olabilirdi.

Eğer durum böyleyse, eğer ruh göçü olanaklı ve olağan bir şeyse, tüm canlılar birbirlerine akraba demektir. Buradan da doğanın kardeşliğini savlayan Phytagorasçı öğreti çıkar. Bu öğreti bizim düşünebileceğimizden daha ötelere gider, çünkü canlı dünya Phytagorasçılar için bizim koyduğumuz sınırların çok ötesine geçer. Phytagorasçılar gerçekten de, Evrenin bir bütün olarak, canlı bir yaratık olduğuna inanmaktaydılar. Bunda İyonyalılarla uyuşuyorlardı, ancak bir yandan da Anaximandros ya da Anaximenes'e yabancı olan kimi sonuçlar çıkartmaktan geri durmadılar. Bu

sonuçlar ussal kaynaklardan çok gizemsel dinden gelmekteydiler. Phytagorasçılar evrenin, bütüne yayılan ve bütüne yaşam veren, nicelikçe sınırsız bir hava ya da nefes tarafından kuşatıldığına inanıyorlardı. Bireysel canlı varlıklara yaşam veren de, Phytagorasçılara göre, yine aynı şeydir. Anaximenes'te ussallaştırıldığını gördüğümüz bu yaygın halk inancı kalıntısından, şimdi Phytagorasçılarda dinsel bir ders çıkartılmaktaydı. İnsanın nefesi ya da yaşamı ile sonsuz ve tanrısal Evrenin nefesi ya da yaşamı, özsel olarak, bir ve aynıdır. Evren bir, ebedi ve tanrısaldır. Buna karşın, insanlar çok, bölünmüş ve ölümlüdürler. Ancak insanın özsel parçası olan ruhu ölümlü değildir ve ölümsüzlüğünü kendisinin, tanrısal ruhun, ondan koparılarak, ölümlü bir bedene hapsedilmiş bir parçası, ya da tanrısal ruhtan bir kıvılcım olması olgusuna borçludur.

İnsanın demek ki, yaşamda, bedenin lekesini silip atmak ve saf bir tin haline gelerek, özü itibariyle bağlı olduğu, evrensel tinle yeniden birleşmekten oluşan bir ereği vardır. Ruh kendisini tümüyle arındırıp saflaştırıncaya dek, bir dizi ruh göçüne katlanmayı sürdürmek zorundadır. Bu, ruh göçünün bireyselliğin zorunlu doğuş çarkı tamamlanmadığı sürece devam ettiği anlamına gelir ancak, Phytagorasçılarda en yüksek hedefin, tanrısalla birleşme içinde, benin ortadan kaldırılması olduğundan hiç kuşku yoktur.

Phytagorasçılar bu inançları, diğer gizemci mezheplerle, özellikle de Orpheusçularla paylaşmaktaydılar. Ancak Phytagoras'ın özgünlüğü, kendileriyle arınıp, saflaşma ve tanrısalla birleşme hedefine ulaşabileceğimiz yolların neler olduklarını sorduğumuz zaman, ortaya çıkar. Phytagorasçılara dek, arınma dinsel birtakım törenlerde, ölülerden sakınma gibi mekanik yasakları yerine getirmede aranmıştı. Phytagoras bunların çoğunu korudu, ancak kendi filozof kişiliğine uygun kimi yeni yollar getirmekten geri kalmadı.

Phytagorasçılığın ilk ilkesi olduğu söylenebilecek doğanın kardeşliği ya da akrabalığı öğretisi, büyü yoluyla gerçekleşen duygudaşlık fikriyle birçok ortak yönü bulunan oldukça eski bir inanç kalıntısıydı. Phytagoras çılgın ikinci ilkesi ussal ve tümüyle Yunanlıya özgü olan bir şeydir. Bu ilke **limit** düşüncesinin yüceltilmesiyle birlikte, biçim (form) ya da yapının, Phytagoras tarafından felsefi araştırmanın gerçek, uygun nesnesi olarak vurgulanmasıdır. Bir klasik diller profesörünün yakın zamanlarda, bir açılış töreninde yaptığı konuşmada da söylediği gibi, Yunanlıların en özsel ve belirleyici özellikleri "acayip, belirsiz ve biçimsize karşıt olarak,

anlaşılabilir, belirli ve orantılı"yı yeğlemeleriyse, Phytagoras Hellenik tinin en önde gelen temsilcisidir. Kendilerinden emin ahlaksal ikiciler olarak, Phytagorasçılar iyi şeyler ve kötü şeyler başlıkları altında, iki ayrı sütun düzenlediler. İyi şeyler sütununda, ışık, birlik ve erkekle birlikte, sınır (limit) yer almaktadır; buna karşın, kötü şeyler sütununa karanlık, çokluk ve dişiyle birlikte, sınırsız yerleştirilmiştir.

Phytagoras'ın dini, görmüş olduğumuz gibi, bir kamutanrıcılıktan (panteizmden) başka bir şey değildi. Evren tanrısaldır, o bu nedenle iyi ve tek bir bütündür. Eğer iyi, canlı ve bir bütün ise, bu diyordu **Phytagoras**, evren sınırlanmış olduğu ve çeşitli parçalarının birbirleriyle olan ilişkilerinde bir düzen sergilediği içindir. Tam ve doyurucu bir yaşam düzenlemeye (organizasyona) gereksinme gösterir. Bunu, onların tüm parçalarının ayarlanmış olduklarını ve bütünü canlı tutma ereğine hizmet ettiklerini göstermek için, organizmalar diye adlandırdığımız, yaşayan bireysel yaratıklarda görmek durumundayız. (Yunanca **organon** alet ya da araç anlamına gelmektedir) Aynı şey evren için de geçerlidir. Evrenin, iyi ve canlı bir şey olduğu denli, tek bir bütün olarak adlandırılabildiği tek anlam, onun değişmez sınırlara sahip ve düzenlenmeye yetili olmasıdır. Evrendeki görüngülerin (fenomenlerin) düzenliliklerinin bunu desteklediği düşünülürdü. Gündüzler geceleri, ve mevsimler mevsimleri, uygun ve değişmez bir düzen içinde izlemektedir. Dönen yıldızlar ebedi ve yetkin bir dairesel devinim sergilemektedirler. Kısacası, evren, kendisinde düzen, tamlık ve güzellik fikirlerini birleştiren, ancak modern batı dillerine tam olarak çevirilemeyen **kosmos** (evren) sözcüğüyle adlandırılabilir. Phytagoras'ın evreni bu adla adlandıran ilk kişi olduğu söylenir.

Doğası itibariyle bir filozof olan Phytagoras, kendimizi, özsel bir biçimde akraba olduğumuza inandığımız canlı evrenle özdeşleştirmek istiyorsak, bir yandan eski dinsel kuralları ihmal etmemekle birlikte, öncelikle ve büyük ölçüde, onunla özdeşleşme yollarını araştırmamız ve evrenin neye benzediğini saptamamız gerektiğini savunuyordu. Böyle bir araştırma etkinliğinin kendisi, bize yaşamlarımızı evrenin sergilediği ilkelere daha uygun bir biçimde düzenleme olanağı vermek yanında, bizi evrenin daha yakınına getirir. Nasıl ki Evren bir kosmos ya da düzenli bir bütün ise Phytagoras'a göre, her birimiz de, tıpkı bunun gibi, çok küçük çapta birer **kosmos**uz. Biz insanlar, büyükevrenin (makrokosmosun) yapısal ilkelerini, kendilerinde yineleyen organizmalarız. Evrenin yapısal ilkeleri üzerinde çalışmakla, kendimizdeki biçim ve düzen öğelerini geliştirir ve

teşvik ederiz. **Kosmos** üzerinde çalışan filozof kendi ruhunda **kosmios** —düzenli— hale gelir.

Phytagoras'ın temel ilkeleri öncelikle ve büyük ölçüde, matematikseldi. Bunun, sayılarla bir batıl inancın gereği olarak oynamak anlamına gelmediği, ancak onun matematikte gerçek ve önemli ilerlemeler kaydettiği, evrensel bir kabul görmüştür. Onun gerçekleştirdiği bulgular şaşırtıcı bir biçimde tümüyle yeniydi. Onların ne denli heyecan verici ve yeni bulgular olmuş olmaları gerektiğinin ayırdında olmazsak, Phytagoras'ın onlara olağanüstü geniş bir uygulama alanı —kendi düşüncesine göre, doğru ve haklı olarak— vermesini anlayışla karşılayamayız. Öte yandan, bir başka ilkel düşünce kalıntısını daha dikkate almalıyız. Burada ilkel insanın sayılarla kendilerine bir sayı verilen nesneleri, usdışı bir biçimde karıştırması hakkında söylemiş olduklarımızı anımsamalıyız. Ancak Phytagoras'ın önemli ve dikkate değer bulguları kendisine, onların bu ilkel düşünme biçimlerini, salt ussal temeller üzerinde, çürütülemez bir biçimde pekiştirdikleri ya da doğruladıkları izlenimini vermiş olmalıdır.

Onun düşünceleri üzerinde sürekli ve büyük etkiler bırakmış, ve matematik felsefesinin temeli olmuş olduğu söylenen bir bulgusu, daha doğru bir deyişle, en çarpıcı bulgu müzik alanındaydı. Phytagoras müzik gamının, halen yetkin ses uygunlukları olarak adlandırılan (iki ses arasındaki) perde farklarının 1, 2, 3 ve 4 sayılarının oranları olarak, aritmetiksel bir biçimde dile getirebileceğini bulguladı. Bunlar birbirlerine eklendiklerinde 10 yapan sayılardır ve 10 sayısı, matematik ve gizemcilik (mistisizm) öğelerinden meydana gelen alışılmadık karışımda, yetkin sayı olarak adlandırılır. Bu sayı geometrik bir biçimde, **tetraktys** adı verilen şekille, eşdeyişle şekliyle gösterilmekteydi. Oktav (sekiz notalık ara) 2:1 oranıyla, bir notada beş derece tiz ya da pes olan ara 3:2 oranıyla, do ile fa arasındaki ara 4:3 oranıyla üretilmekteydi. Phytagoras'a göre, bu, eğer daha önceden bilinmiyorsa, lir çalarken ve belki, deneyerek, ağır ağır nota bulmaya çalışırken, insan usuna düşecek bir şey değildir. Bulgu **içsel** bir düzenin, sesin kendisinin doğasındaki sayısal bir düzenlemenin varoluşunda yatmaktadır ve Evrenin kendisinin doğasıyla ilgili bir bulgu türü olarak görünmektedir.

Bulgunun serimlemek durumunda olduğu genel ilke, sınırın (**peras**), onu sınırlanmış (**peperasmenon**) kılmak için, sınırsıza (apeiron) baskın çıkmasıdır. Bu, evrenin ve evrenin içerdiği herşeyin meydana gelişini açıklamak için, Phytagorasçıların kullandıkları genel formüldü ve sınırın

iyi, sınırsızın kötü olduğunu ortaya koyan ahlaksal ve estetik sonuçla birleşmekteydi. Buna göre, bir bütün olarak, evrende gördüklerini savladıkları, sınırın baskın çıkması ve bir **kosmos**un oluşumu, dünyadaki iyiliğe ve güzelliğe bir kanıttı ve insanlarca izlenecek bir örnekti. Müzik, Phytagoras'ın bulgusuna borçlu olarak, daha sonraki kuşaklar için, bu ilkenin uygulamadaki en iyi örneğini sağladı. İlkenin uygunluğu, müziğin, Yunanlıların çoğu gibi, Phytagoras'ın da duyarlı olduğu, **güzelliğiyle** arttırıldı çünkü **kosmos** sözcüğü Yunanlı için, düzen denli, güzellik fikrini de içermekteydi. Sınırın ses alanında baskın çıkmasının, uyumsuzluktan güzellik doğurması, böylelikle sınırın iyilikle eşitlenmesi için, ek bir kanıt oldu. Karşıt doğrultularda —alçak, yüksek ve tiz, pes— belirsiz ve düzensiz bir biçimde değişen bütün bir ses alanı, sınırsız için bir örnek olmaktadır. Sınır, uygun notalar arasındaki, bütünü düzene indirgeyen, sayısal oranlar dizgesiyle temsil edilmektedir. Değişik notaların sınırları, anlaşılır bir plana göre, çizilir. Bu plan, ona sonradan insan tarafından yüklenmiş değildir, ancak orada uzun zamandır bulgulanmayı bekleyen bir şey olarak, bulunmaktadır. Cornford'un sözleriyle dile getirecek olursak: "Seste niteliğin sonsuz değişkenliği, nicelikte dakik ve basit oran yasasıyla, düzene indirgenir. Böyle tanımlanan dizge, yine de sınırsız öğeyi, notalar arasındaki boş aralıklarda içerir; ancak sınırsız artık daha fazla düzensiz bir dizi ya da bütün değildir; O sınırın ya da ölçünün baskın çıkmasıyla bir düzen, bir **kosmos** içinde sınırlanmıştır".

Phytagorasçılar, burada tek bir çarpıcı örnekte kavranan bu sürecin, bir bütün olarak, Evrende işbaşında olan, yönetici bir ilke olduğunu varsaymışlardır. Phytagorasçıların kozmolojileri işte tam tamına burada, bize kendilerininkini form felsefesi, İyonyalılarınkini ise özdek felsefesi olarak adlandırma olanağı vererek, İyonya tipi kozmolojiden özsel bir biçimde farklılık gösterir. İyonyalılar karşıtların karışımından söz etmekte, ancak yalnızca bununla yetinmekteydiler. Phytagorasçılar buna düzen, oran ve ölçü fikirlerini eklediler, bir başka deyişle, onlar **niceliksel** farklılıkları vurguladılar. Her bir ayrı şey, (hepsine ortak olan) özdeksel öğelerinden ve bu öğelerin, birbirleriyle karışma oranlarından dolayı, her ne ise o olmuştu; ve bir şeyler sınıfı, bir başkasından, özdeksel öğelerine göre değil de, özdeksel öğelerin, kendisine göre, birbirleriyle karıştıkları oran öğesine göre farklılık gösterdiğinden, Phytagorasçılar, söz konusu şeyler sınıfını anlamak istiyorsak eğer, bu oranın, bir başka deyişle onların yapısını belirleyen yasanın, bulgulanmak durumunda olan özsel öğe olduğunu

savundular. Şu halde, vurgulanan ya da önem verilen konu, Phytagorasçılarla birlikte, özdek yerine form oldu. Özsel olan şey yapıydı ve bu yapı sayısal olarak, niceliksel yoldan dile getirilebilirdi. Felsefenin bu zamandaki gelişmemiş hali ve mantığa ya da hatta dilbilgisine ilişkin herhangi bir dizgeli araştırma yokluğu dikkate alınırsa, Phytagorasçıların kendisine henüz yeni vardıkları kanaatlerini, "Varolan şeyler sayıdan başka bir şey değildir" diyerek dile getirmeleri pek şaşırtıcı olmasa gerektir.

Biçim ve düzen fikri, Phytagorasçı düşüncenin genel çizgisini ortaya koyar; burada onun birçok bireysel uygulamalarını ayrı ayrı incelememiz gerekmez. Bununla birlikte, birinden, bir örnek olarak ve o Yunan biliminin oldukça önemli bir dalına, kendisinde, Yunan ve son çözümlemede Phytagorasçı düşüncelerin, tüm bir Ortaçağ boyunca, Hıristiyan Batı'da olduğu denli, Müslüman Doğu'da da evrensel bir kabul görmüş düşünceler olarak, kabul edilip benimsendiği bir bilim dalına yapmış olduğu güçlü etki için, söz edilebilir. Bu bilim dalı, tıptan başkası değildir. Sınır ve düzen iyidir ve evrenin ve evrendeki her canlı yaratığın iyiliği, birleşimlerinde yer alan öğelerin doğru bir biçimde karışmasına (**krasis**) bağlıdır. Bu doğru, uygun karışım sayesinde, o bir harmonia hali içindedir. **Harmonia** (uyum), öncelikle müzik alanına uygulanmış, ancak daha sonra tüm bir doğa alanını kapsayacak biçimde genişletilmiş olan bir sözcüktür. Bu öğreti küçük evrene (**mikrokosmosa**), bedensel sağlığın sıcak ve soğuk, kuru ve ıslak gibi fiziksel karşıtların doğru bir oran içinde karışmalarına bağlı olduğu kuramıyla uygulanmaktaydı. Bu karşıt öğeler bedende bir **harmonia** içindeyseler eğer, Platon'un **Şölen** adlı bir diyaloğundaki hekimin de söylediği gibi, birbirlerine karşılıklı olarak en çok düşman öğeler, onda uzlaştırılmış ve kendilerine dostluk içinde yaşamaları öğretilmiştir: "En düşman öğelerle, sıcak ve soğuk, acı ve tatlı, kuru ve ıslakta olduğu gibi, birbirleriyle en keskin biçimde karşıtlaşmış öğeleri kastediyorum". Karşıt nitelikler arasında, doğru niceliksel ilişkileri sürdürmenin — ya da hastalık durumunda olduğu gibi, bozulmuşsa eğer, yeniden sağlamanın — önemine ilişkin bu inak (doğma) Krotonlu Alkmeon'un çalışma ve yapıtlarıyla Phytagorasçı bir atmosferde başlamış olan Yunan tıbbının dayandığı temel taşlardan biri olmuştur.

Phytagorasçı fikirlerin, felsefede ve yazında, o denli uzun bir tarihleri olmuştur ki, diğer örnekleri kendilerini hemen kolaylıkla öne sürerler. Örneğin, çekici ancak narin güzelliğine, Aristoteles'in şiirsellikten yoksun anlığının en ağır mantıksal saldırılarından biri yöneltmiş olduğu, kürelerin

uyumu öğretisini, ne yazık ki burada ayrıntılarıyla incelemek olanağından yoksunum. Ancak en azından, içinden böyle korkunç bir düşüncenin doğduğu bir düşünce alanından bir şeyler görmüş ve bu düşüncelerin ortaya çıkmış olduğu dünyayı şöyle bir gözden geçirmiş bulunuyoruz. Bu da buradaki ereklerimiz göz önüne alınırsa, fazlasıyla yeterlidir.

III. BÖLÜM

DEVİNİM SORUNU

(Herakleitos, Parmenides ve Çokçular)

Dizide bundan sonra gelen filozof, Antikçağda bile "Karanlık" ve "Muamma" takma adlarını almış olan, anlaşılması güç Heraklietos'tur. Yaşadığı tarihler tam olarak bilinmemekle birlikte, onun felsefe tarihindeki konumu, kendisinin Phytagoras'ı, bizzat adını kullanarak, eleştirmesi ve kendisine de Parmenides'in çok belirgin bir biçimde, gönderme yapması olgusuyla yeterince iyi bir biçimde belirlenir. O felsefi etkinliğini tam tamına İ.Ö. altıncı yüzyıldan beşinci yüzyıla dönülürken, sürdürmüş olmalıdır.

Onun gerçekten de anlaşılması güç bir filozof olduğunu görürsek, bu yalnızca onun aktüel olarak yazmış olduğu birkaç fragmandan daha fazlasına sahip olamayışımızdan değildir. O açık seçik olarak, mağrur ve kendini çokça beğenmiş biriydi ve sabırlı ve sürekli bir uslamlama çizgisi geliştirmek yerine, ortaya, bir biliciye (kâhine) özgü ve gizli anlamları olan, yalıtlanmış deyişler atmaktan hoşlanıyordu. O iletişim yöntemini, bir şeyin "anlamını ne söylüyor ne de gizliyor, ancak onu bir im (işaret) ya da simgeyle gösteriyor" dediği, Delphoi tapınağındaki bilicinin yöntemine benzetiyordu. Bu birbirleriyle ilişkisiz deyişlerin gerisinde yatan düşüncelere, herşeye karşın, ulaşmaya çalışmamızda büyük yarar vardır. Bunlar, düşünce tarihinde ilginç bir evreyi açığa çıkarırlar.

Phytagoras ve diğerlerine yönelttiği eleştirilerin hedefi, onların dışsal doğaya yönelik araştırmalarında, olguların peşine düşmeleridir. "Ansiklopedik bilgi —bir çok şey bilme— akıllı olmayı öğretmez" diye yazıyordu. "Öyle olsa, Hesiodos'a, Phytagoras'a, ayrıca Xenophanes'e ve Hekataios'a da öğretirdi" Bu türden bir bilmeye duyular aracılığıyla ulaşılır, ancak "Gözler ve kulaklar, ruh eğer anlayıştan yoksunsa, birer kötü tanık olup çıkarlar" Duyular her bir insana farklı bir dünya gösterirler. Kendinize — eşdeyişle, kendi anlığınıza— dönün, herşeye ortak olan doğruluğu (hakikati), **logosu** bulgulayacaksınız. Doğruluk yolunda atılacak ilk önemli adım, duyuların doğruluğa götüren birer yol gösterici olma savlarının çürütülmesidir.

Doğanın, Herakleitos'un bulgulammış olduğunu ileri sürdüğü gizli yasası, herşeyin bir çatışma içinde bulunduğunu ve bu çatışmanın yaşam için özsel ve dolayısıyla iyi olduğunu ortaya koyar. O Phytagorasçı dingin ve uyumlu evren ülküsünü (idealini) ölüm ülküsü olarak görüp, yadsımıştır. "Savaş herşeyin babasıdır" ve "Çekişme adalettir" diyordu. Bu, büyük bir olasılıkla, karşıtların birbirlerine sürekli olarak tecavüz etmelerini, onların daha sonra cezasını çekecekleri, bir adaletsizlik olarak betimleyen Anaximandros'a yöneltilmişti. Şimdiye dek filozoflar doğada süreklilik ve durağanlık aradılar. Oysa doğada süreklilik ve durağanlık bulunmadığı gibi, hiç kimsenin de durgun ve dingin bir dünya istememesi gerekir. Her ne ki yaşıyorsa, bir başka şeyin ölümü ya da yıkımı sayesinde yaşamaktadır. "Ateş havanın ölümünü, hava ise ateşin ölümünü yaşar; öte yandan, su toprağın ölümünü toprak da suyun ölümünü yaşar" Phytagorasçılar karşıtların uyumundan söz etmekteydiler, ancak karşıtlar, zorla bir araya getirilmeleri dışında, nasıl olur da uyum içinde olabilirler? Görünüşteki uyum ya da dengenin temelinde, yaşamın kaynağı olduğu için, kendi başına iyi bir şey olan, mücadele ya da savaşım vardır. Bu savaşımın bir yönünü ya da evresini iyi, diğerini kötü bir şey olarak görmek saçmadır.

"Evren" diyordu Herakleitos, "belirli ölçüler içinde yanan, belirli ölçüler içinde sönen, ancak hep varolan bir ateştir. "Onun İyonyalılar gibi, evrenin kendisinden çıktığı bir ilk özdeğe inanmış olduğunu düşünürsek, ateş onun ilk özdeği olacaktı. Ancak Herakleitos İyonyalılara hiç benzemiyordu. O, Anaximandros gibi, bir kozmogoniye, evrenin bir ilk basit halden başlayan evrimine inanmıyordu. Evren şimdi ne ise "geçmişte de oydu, gelecekte de o olacaktı" ve ateş onun doğasına ilişkin olarak, bir tür simge işlevi gördü. İki temel ilkesi, 1) Herşey çekişme ve savaşımdan doğmuştur, 2) Herşey sabit bir akış içindedir ilkeleri, en iyi ifadelerini (ve başka hiçbir ifade türü olanaklı değildi) ateşte bulmaktaydı. Çünkü ateş herşeyden önce, yakarak ve yıkarak yaşar ve ikinci olarak, ateş, bir mum ışığı gibi, bir süre için değişmez ve sürekli görünebilse de, malzemesini sabit bir biçimde değiştirmektedir. Eğer tüm evren böyle yaşıyorsa, onu bir tür ateş olarak betimlemek uygun düşer.

Herakleitos'un **logos** anlayışı garip ve anlaşılması güç bir öğretidir. **Logos**un, alışılmış "açıklama" ya da "betimleme" gibi geleneksel anlamlarından birine sahip gibi göründüğü bir deyişinde, Herakleitos "Beni değil, **logos**u dinleyin" demektedir. "Açıklama" ya da "betimleme" anlamına gelmekle birlikte, **logos**a burada, ikisinin karşı karşıya

gelebilmeleri için, **logos**u ortaya koyandan bağımsız bir varoluş verilmektedir. **Logos** her zaman doğru olmuştur ve doğru olacaktır; herşey ona uygun olarak, geçip gider. **Logos** herkeste ortaktır, ve "ortak olanın peşinden gidilmelidir" **Logos** kendisiyle "herşeyin herşey aracılığıyla yönlendirildiği düşünce (gnome)" ile özdeştir. Çok yeni sayılabilecek bir yorumcu, Herakleitos'a göre, "nefes alıp vermekle, tanrısal **logos**u içimize çektiğimizi", bir başka deyişle, evreni yöneten tanrısal usun, onda da(1) Phytagorasçılarda olduğu gibi, bizdeki usla özdeş,(2) ancak yine de, özdeksel bir şey olduğunu, söylemektedir. O gerçekte kozmik ateşle aynı şeydir, çünkü bir başka klasik Herakleitos yorumcusuna göre, "Herakleitos bu ateşin ussal ve bütünün düzenlenmesinden sorumlu olduğunu söylemektedir" Ussal ateş fikri, herşeyi özdek fikrinin ötesine geçmeden açıklamaya kalkışmanın, o gün için ne denli zor olduğunu gözler önüne sermektedir.

Yunanlılar Herakleitos'un bilmecelerle, gizli anlamlar içeren özdeyişlerle konuştuğunu söylüyorlardı ve bunun için iki neden vardı. Öncelikle, kendi mizacı, onun temaşa hazzı veren, paradoksal bir dilden hoşlanmasına zemin hazırlamaktaydı. Bize her an "Tanrı ve kötülük, bir ve aynı şeydir" gibi bir paradoks, "Zaman dama oynayan bir çocuktur; evren çocuğundur" gibi ilgi çekici ancak aldatıcı bir imge verebilir durumundaydı. İkinci olarak, anlaşılması güçtü, çünkü düşünce onunla, daha karmaşık bir evreye ulaşmış, daha bir incelme sağlamış oluyordu. O artık yalınç İyonya kozmogonilerini kabul edemezdi; onun yaşam ve düşünceyi, özdeksel tözün dar ceketi içine sıkıştırmayı kolay ve doğal bulması ise, hiç olanaklı değildi. Bunların ceketi patlatması kaçınılmazdı.

Herakleitos'un hazırladığı çatışma ve kopuş, daha korkunç bir biçimde gerçekleşti. Bu dönüşüm, son çözümlemede, gücü ve getirdiği kayıtlar Yunan Düşüncesinde bir dönüm noktası oluşturan, güçlü ve etkili bir düşünürün düşünce ve etkinliklerinin bir sonucu oldu. Bu düşünür, yaşamı İ.Ö. beşinci yüzyılın ilk yarısında geçmiş olan Parmenides'ten başkası değildi. Platon'un **Parmenides** adlı diyaloguna göre, o İ.Ö. 450 yılında altmış beş yaşındaydı. Ondan sonra, Yunan felsefesi hiçbir zaman aynı ya da eskisi gibi olamadı, çünkü Parmenides'ten sonra gelen her filozof, Platon ve Aristoteles bile, onu hesaba katma zorunluluğunu duydu ve zaman zaman ağırlığı altında ezildi.

Parmenides Herakleitos'un tam karşıtıydı. Herakleitos için devinim ve değişme olanaklı tek gerçekliklerdi; oysa Parmenides için, devinim

olanaksızdı ve gerçeğin tümü tek, devinimsiz ve değişmez bir özdekten oluşmaktaydı. Bu olağandışı, alışılmadık sonuca Parmenides hiç te daha az olağandışı olmayan, bir düşünce zinciriyle ulaşmıştı.

Parmenides Herakleitos'un tam karşıtıydı. Herakleitos için devinim ve değişme olanaklı tek gerçekliklerdi; oysa Parmenides için, devinim olanaksızdı ve gerçeğin tümü tek, devinimsiz ve değişmez bir özdekten oluşmaktaydı. Bu olağandışı, alışılmadık sonuca Parmenides hiç te daha az olağandışı olmayan, bir düşünce zinciriyle ulaşmıştı.

Cambridge Üniversitesinde klasik diller üzerine doktora sınavlarında, adaylara yorumlamaları için verilmiş, sahibini şimdi anımsayamadığım bir tümce vardır. Bu, Yunan felsefesindeki birçok sorunun, dilbilgisi, mantık ve metafiziği karıştırmaktan kaynaklandığı anlamına gelen bir tümceydi. Bu üçü birbirleriyle karıştırılmaktaydılar çünkü o zamanlar hiçbirinin ayrı araştırma konuları olarak, varolduğu söylenemezdi; ve bu, Parmenides'i anlamaya çalışırken anımsamamızın özellikle önemli olduğu bir şeydir. Mantığın ya da hatta dilbilgisinin, şimdi en az felsefi düşünenlerimizin, bilinçsiz anlıksal işlemlerinin bir parçası olacak biçimde, miras aldığımız sıradan araçlarına onlar henüz sahip değildiler.

Yunanlıların, felsefi düşüncenin bu evresinde, anlamakta güçlük çektikleri bir düşünce, bir sözcüğün birden fazla anlam taşıyabilmesidir. Güçlüklerinin, hiç kuşkusuz, bir sözcükle nesnesinin tek bir birlik oluşturduğu, ilkel büyüsel evreye yakın olmalarıyla bir ilişkisi vardı. "Olmak" (Yunanca **einai**, İngilizce **to be** fiili. Çev.) fiili, Yunanca'da, Kutsal Kitapta yer alan şu tümcede olduğu gibi, "varolmak" anlamına gelmekteydi: "İbrahim varolmazdan önce, ben vardım" Elbette ki gündelik konuşmada, o siyah, soğuk, v.b.g., olmak gibi, belirli **bir niteliğe sahip olmak** biçimindeki oldukça farklı anlamı içinde kullanılmaktaydı, ancak bu, o ana dek hiç kimsenin herhangi bir bilinçli düşünce yüklemediği bir farklılıktı. Modern terimlerle konuşacak olursak, fiilin varoluşsal ve yüklemsel kullanımları arasındaki farklılık henüz açıklığa kavuşturulmuş değildi. Sözcüklerin mantığı üzerinde düşünen ilk kişi olan Parmenides'e bir şeyin **olduğunu** söylemek yalnızca onun varolduğunu söylemek anlamına gelebilirdi ve gelmesi gerekirdi ve bu düşünce ona gerçekliğin doğası hakkında tanrısal bir esin gibi göründü. Gerçekliğin doğasına ilişkin kavrayışının tümü "olmak" fiiline söz konusu bu tek, metafiziksel gücü yüklemekten çıkar. İyonyalı filozoflar evrenin tek bir şey **olduğunu**, ancak birçok şey **haline geldiğini** (oluştuğunu) söylemişlerdi. Ancak, diyordu

Parmenides, bu "haline gelmek" (İngilizce to become fiili. Çev.) sözcüğünün gerçek bir anlamı olabilir mi? Bir şeyin değiştiği, örneğin onların söylediği gibi, havanın suya ve ateşe dönüştüğü nasıl söylenebilir? Değişmek, "var olmayan haline gelmek" anlamına gelir, ancak var olana ilişkin olarak, onun var olmadığını söylemek, yalın bir biçimde, çelişiktir. Var olanın bir şey **olmaması** olanaklı değildir, çünkü "olmamak (var olmamak)" varlıktan çıkmak, yok olup gitmek anlamına gelir. Bu durumda o artık daha fazla **var olan** bir şey olamayacaktır, ancak bu baştan beri kabul edilen ve kabul edilmiş olması gereken bir şeydi. Parmenides'in bir ve tek başlangıç boyutu (postülası) "O vardır", eşdeyişle, tek bir şey varolur, önermesiydi. Geri kalan herşey bunu izledi.

(Bu sözcüklerle anlamsız bir biçimde oynama anlamına gelebilir) Ancak bu dönemde Parmenides'in düşünceleri çok ciddiye alındı ve yalnızca Platon, olgunluk çağında, **Sofist** adlı diyalogunda, her ne denli aynı "vardır (dır)"[*4] sözcüğünü kullansalar da, Parmenides ve Parmenides'in kendilerine karşı çıktığı kişilerin iki farklı şey kastettikleri noktasını açıklığa kavuşturdu. Parmenides'in öğretisi aynı zamanda yanıtlanamaz bir öğretiydi ve bundan birtakım korkunç sonuçlar çıkmaktaydı. Bu öğretiye göre her tür değişme ve devinim olanaksızdır çünkü, olanaklı olsaydılar, var olanın var olmayan haline gelmesini gerektireceklerdi ve var olanak ilişkin olarak " O var değildir" demek anlamsızdır. Devinim bir ikinci nedenden, boş uzay diye bir şeyin olmamasından dolayı da olanaksızdır. Uzay yalnızca "gerçek şeyin, eşdeyişle **var olanın**, var olmadığı yer" olarak betimlenebilir. Ancak var olanın bulunmadığı yerde yalnızca olmayanı, bir başka deyişle, var olmayanı elde edersiniz.

Gerçek evren, eşdeyişle var olan herşey, şu halde, değişmez ve devinimsiz bir özdek kütlesi olmalıdır ve o ebedi ve değişmez bir durgunluk içinde, her zaman kendi kendisiyle aynı kalmalıdır. Onun böyle görünmediği söylenebilirse de, bu Parmenides'in cesaretini azaltmaz. İnsanların yaşadığımız dünya hakkında tasarladığı herşey, onların gördüklerini, işittiklerini ve duyduklarını (hissettiklerini) söyledikleri herşey, diyordu Parmenides, bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Doğruluğa duyular değil de, yalnızca us ulaşabilir, ve us —tüm soyut düşünürlerin ilki yalın kendini beğenmişliğiyle böyle diyordu— gerçekliğin tümüyle farklı olduğunu, değiştirilemez bir biçimde kanıtlar.

Parmenides'in önemi, onun Yunanlıları soyut düşünce yoluna sokmuş, usun dışsal olgulara gitmeden çalışmasını hazırlamış ve usun sonuçlarını duyu-algısının getirdiği sonuçların üstüne çıkarmış olmasıdır. Bu bakımdan Yunanlılar iyi ve uygun birer öğrenci oldular ve bazılarına göre, soyut düşüncedeki üstün yetenekleriyle, dışsal olgu dünyasını ihmal ederek, Avrupa bilimini bin yıllık bir süre için, yanlış bir yola soktular. Bunun iyi mi kötü mü olduğu sorusunu bir kıyıya atarak, bu süreci biz burada, başlangıcında tanımaya çalışacağız.

Bazıları, onun özdekselle özdeksel olmayan arasında bir ayrım yapmadığını, dolayısıyla bu tek gerçekliğin özdeksel bir şey diye anlaşılması gerektiğini savunarak, Parmenides'i bir özdekçi olarak sınıflamışlardır. Bu özel soru, bizim özdekselle özdeksel olmayan arasında bir ayırımın yapılmadığı bir dönemi incelediğimiz dikkate alınırsa, önemsiz ve yanıtlanamaz bir sorundur. Önemli olan Parmenides'in gerçekliğinin, yalnızca düşünceyle ulaşılabilecek, **duyusal-olmayan** bir gerçeklik olmasıdır. Platon için özdekselle tinsel arasındaki ayrım açık seçik bir ayrımdı. Ancak o bu ayrımı daha çok "duyusal" ve "usla anlaşılabilir" sözcükleriyle dile getirmekteydi. Parmenides usla anlaşılabilir olanı, duyusal olanı tümüyle bir kıyıya atmak pahasına yüceltti; bu nedenle onu özdekçiliğin babası olarak adlandırmak —adlandırılmış olduğu gibi— çok yanıltıcı olacaktır.

Parmenides'ten sonra, çokluk ve çeşitlilik arzeden bu evrenin ilkel bir birlikten çıktığını dile getirecek herhangi bir felsefenin öne sürülmesi olanaksız hale geldi. Parmenides İyonya tipi bir özdeksel birciliğe öldürücü bir darbe indirmişti. Buna ilk tepki, görünüşler dünyasını, her ne pahasına olursa olsun, kurtarmak oldu. İnsanların sağduyusu Parmenides'e başkaldırdı, ve gördüğümüz ve dokunabildiğimiz tanıdık şeylerin gerçek olması gerektiğini söyledi. Bu sağduyu inancının bundan böyle bir temel birlik inancıyla birleştirilmesi olanaksız olduğundan, onlar Parmenides'in öncülünün, gerçekliğin özü gereği bir olduğunu söyleyen, bu parçasına karşı çıktılar. Bu nedenle, Parmenides'in hemen ardından gelen filozoflar çokcu (pluralist) idiler. Tüm Yunan düşünürlerinin en büyüğü olan Platon'a gelinceye dek, taşların, bitkilerin ve hayvanların değişen dünyasına sözde -—ya da yarı— gerçeklikten daha fazlasını yüklemeyi kabul etmeyen ve gerçekliği ve birliği, uzay ve zamanın ötesindeki bir dünyada arayan birine rastlamıyoruz. Ve her ne denli Platon Parmenides'ten çok etkilenmiş ve

ondan büyük bir övgüyle söz etmiş olsa da, onun yaşadığı dönemde, düşüncesini biçimlemede katkısı olan başka etkiler de söz konusu oldu.

Çokçular Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos'un atomcu felsefesi tarafından temsil ediliyorlardı. Empedokles filozof, Phytagorasçı çizgiler üzerinde dinsel bir gizemci (mistik) ve büyücü karışımı olan ilginç bir kişilikti. Phytagorasçılığın anayurdu olan Batı Yunan dünyası, bu türden karışımlar üretebilecek bir yapıdaydı ve Empedokles'in anayurdu Sicilya'da, Akragas'ta bulunmaktaydı. Hiçbir çağ ya da ülke böyle bir görüngü yaratamamıştır. Empedokles bilgisinin doğal güçleri denetlemek için anahtar olduğunu, bilgisiyle insanların rüzgârları durdurabileceğini, yağmur yağdırabileceğini ve hatta, ölüleri Hades ülkesinden geri getirebileceğini savladı. Ruh göçüne büyük bir güçle inanmaktaydı. Tüm bunlar onun özsel bir parçasıdır ve herşeye karşın düşünceye ciddi bir katkı olan ve onun hocası olmuş olduğu söylenen Parmenides'in mantıksal tuzağından kaçınma yolunda ilk girişim olma niteliği taşıyan felsefesinden ayrılmazlar.

Görüngülere bir açıklama getirilme durumunda kalındığında, özdeğin sonsal (nihai) birliğinden vazgeçmek gerektiği için, Empedokles dört öğeden (kendisi bunlara "kökler" adını vermekteydi) her birinin, eşdeyişle, toprak, su, hava ve ateşin, en yüksek ve gerçek varlıklar olduğunu ortaya koydu. Ve görüngüler dünyasını, bu dört kök-özdeğin değişen oranlardaki çeşitli birleşimlerinden oluşan bir şey olarak açıkladı. Gerçek bir Phytagorasçı gibi, belirleyici bir etmen olarak, orana büyük bir önem verdi ve hatta bazı tikel durumlarda, bu dört öğenin hangi oranlarda birleştiklerini söylemeye — bunu hangi temeller üzerinde söylediğini bilmek çok güçtür — hazırlandı. Örneğin, kemiğin iki parça toprak, iki parça su ve dört parça ateşten oluştuğunu söylüyordu. Bu düşünce çizgisi üzerinde, gerçekten varolan herhangi bir şeyin değiştiğini —aktüel olarak varlığa gelme ya da yokolma anlamında— kabul etmeye gerek kalmıyordu. Gerçekten varolduğu söylenebilecek "gerçeklikler" yalnızca dört kök-özdekten ibaretti ve onlar şimdiye dek hep varolmuşlardı ve bundan sonra da her zaman varolacaklardı. Doğal yaratıklar "gerçek" olmayıp, yalnızca bu öğelerin rastlantısal birleşimlerinden ibarettirler. Devinime gelince, hiç kuşkusuz o da olmalıdır ve Empedokles devinimin Parmenides'in varolmayan bir şey olduğunu kanıtladığı boş uzay sayıntısı olmaksızın, ortaya çıktığını düşünmekteydi. Devinimi, o ilerledikçe suyun hemen onun çevresini ve boşalttığı yerleri doldurduğu ve onunla tüm noktalarda doğrudan ilişki içinde bulunduğu, bir balığın su içindeki devinimi olarak düşünmekteydi.

Parmenides'ten sonra, İyonyalıların, canlı bir şey olarak, kendi kendisini devindiren özdeksel töz fikri, artık savunulabilir bir fikir olmaktan çıktı ve ayrı bir devindirici neden ortaya koymak bir zorunluluk haline geldi. Empedokles Aşk ve Nefret olarak adlandırdığı iki devindirici güç öne sürdü. Empedokles'in fizik üzerine olan yapıtında, bunlar, katışıksız bir biçimde fiziksel çekim ve itim etkileri uygulayan doğal güçler olarak görünürler. Etkisiyle her öğenin kendisini diğerlerinden ayırmaya çalıştığı Nefret aynı zamanda, benzerin benzerine olan, kendisiyle her parçacığın kendisini aynı öğeden olan başkalarıyla birleştirdiği, eğilimidir. Aşk ise, bileşik yaratıklar meydana getirmek için, bir öğeyi bir başkasıyla karıştıran bir güçtür. Şimdi biri daha sonra diğer olmak üzere, bu iki güç sırasıyla birbirlerine üstünlük sağlarlar ve evrenin evrimi dairesel bir süreç oluşturur. En yüksek ve üstün güç aşk olduğu zaman, öğeler bir kütle içinde eriyip, birbirlerine karışırlar. Üstün gelen Nefret olduğu zaman da, öğeler, toprak merkezde ve ateş çevrede olmak üzere, ortak merkezli ayrı katlarda varolurlar —çünkü bütün küresel bir şey olarak anlaşılmaktadır. Bizimkisi gibi bir gezegen, karalara çekilmiş büyük toprak kütleleri ve denizler olarak toplanmış büyük su kütleleri ve aynı zamanda, farklı öğelerin bitkiler ve hayvanlar gibi şeyler olarak ortaya çıkan her türden karışımlarını sergileyerek, orta katlarda bulunur. Bu güçlerden bir fizikçi gibi söz etmeye yetili olmakla birlikte, Empedokles onları aynı zamanda, adlarının çağrıştırdığı psikolojik ve ahlaksal ıraya sahip olan güçler olarak gördü. Burada din öğretmeni kendisini gösterir. Aşk, karşıt cinsleri birleştiren, insanların iyi düşünceler üretmelerini ve iyi işler yapmalarını sağlayan güçtür. Öte yandan, nefret ise dünyaya acı ve günah getiren güçtür. Bu düşünce de, bizim için şaşırtıcı olmak bakımından, Parmenides'in öğretisinden geri kalmaz. Ancak bu türden güçlerin özdeksel-olmayan güçler olarak düşünülebildikleri bir düşünce evresine, Empedokles'in zamanında bile, henüz varmadığımızı unutmamalıyız. Özdeksel ve özdeksel-olmayan ayrımının doğuşu için, daha belli bir sürenin geçmesi gerekecektir. Devindirici nedenler devinen özdekten ayrılmış olunca, bu ayrımın gerçekleştiğini düşünmek olanaklı olacaktı. Ancak Aristoteles'in dili bunun böyle olduğunu göstermez. Aşk "genişlik ve derinlik olarak" dünyaya eşittir. O ve nefret bir tür cıva gibi, "herşeye yayılır".

Genelde, bu dizgeleri genel çevreleri içinde de olsa yeterince ele almak, açıkça zorunludur. Buna karşın, yine de, getirdiği açıklama oldukça ilginç olsa bile, örneğin Empedokles'in duyum mekanizmasını ele alışına

giremiyoruz. Ancak Empedokles dizgesinin bizzat kendisinden çıkan garip sonuçların birinden, bir başka deyişle, dizgenin ayrıntılarına girdiği zaman, dizgenin sanki bir rastlantıymışçasına, adeta onu kendisine ittiği (çünkü bilimsel gözlem diye bir şey söz konusu değildi), Darwinci doğal ayıklanma kuramına yakın bir anlayıştan söz etmek çekici olabilir. Empedokles bu bakımdan tam bir doğa filozofuydu ve evreninde hiçbir yaratıcı tanrı, organizmaları bir ereğe göre ayarlayan hiçbir anlık bulunmamaktaydı. Canlı yaratıklar da, tıpkı diğer doğal cisimler gibi, öğelerin katışıksız bir biçimde rastlantısal olan karışımlarının sonucudurlar. Empedokles şu halde, canlı yaratıkların yapılarının ve organlarının, nasıl olup ta bu denli iyi bir biçimde, erek görüntüsü verdiklerini açıklamak durumundaydı. Gözler ve kulaklar, ayaklar ve eller, sindirim organları, yerine getirme durumunda oldukları işlevlere, o denli hayranlık verici bir biçimde uyarlanmışlardı ki, bunların bu işlevler göz önünde tutularak tasarlanmadıklarına inanmak çok güçtür. Ancak, diyordu Empedokles, bu her zaman böyle değildir. Başlangıçta korkunç ve acayip hayvanlar —sığırın kafasına benzer kafaları olan insanlar, ayak bacak gibi organlar yerine, ağaç gibi dalları olan hayvanlar— varolmuş olmalıdır. Ancak varoluş savaşımında, varolmaya devam etme eylemine daha az uygun düşenler yok olurlar ve üyeleri, pratik biçimlerde her nasılsa bir araya gelmiş olan türler varolmaya devam ederler.

Anaxagoras'la birlikte yeniden İyonya geleneğine dönüyoruz; elbette Miletosluların bön birciliklerine değil de, gizemsel ve dinsel düşüncelerle, Phytagorasçılara özgü garip bir biçimde, karışmamış ve salt merak ve öğrenme güdülerinin sonucu olan bir bilimsel etkinlik olarak felsefe etkinliğine dönüyoruz. Anaxagoras İzmir yakınlarındaki Klazomenae'den, ussal düşüncenin beşiğinden gelmişti ve o beşinci yüzyılın ortalarında, Perikles ve Aspasia'nın çevresinde bir araya gelen aydınlanmacı ve kuşkucu çevrenin bir üyesi olarak, Atina'da yaşadı. Atina'da daha sonra dinsizlikle suçlandı ve kentten ayrılmak zorunda bırakıldı. Suçlamanın gerisindeki gerçek neden, hiç kuşkusuz, siyasaldı ve onu, Perikles'in bir dostu olduğu için, hedef almıştı; ancak suçlama, herşey bir yana, oldukça ilginç bir suçlamaydı. Güneşin bir tanrı olmayıp, Peloppones'ten çok daha büyük bir beyaz-sıcak taş olduğunu söylemekle suçlandı.

Anaxagoras, özdeğin doğasına ilişkin olarak, cesaret edip burada ayrıntılı olarak inceleme zorunluluğu duymadığımız, oldukça karmaşık bir kuram geliştirmişti. Bu kuramın gerisinde yatan gerçek anlam yorumcular arasında hâlâ bir tartışma konusu olduktan başka, öyle ki, onu, üzerinde

oldukça uzun bir zaman harcamaksızın açıklamaya çalışmak oldukça zordur, kuram da kendine, felsefenin kendisiyle yetinebileceği bir kuram değildir. Bu kuram, hapisten çıkanların geçici olarak kalabilecekleri bir tür yurt işlevi görür ve büyük ölçüde, doğrudan kendisini izleyen atomcu kurama giden yolu gösterdiği için, ilgi çekicidir. Burada dikkat etmemiz gereken en önemli nokta, onunla ilk kez ve belirttik olarak, özdekle anlık arasında bir ayrım yapılmış olmasıdır. O cesaretle yalnızca Empedokles gibi, devinen özdekten ayrı bir devindirici neden bulunması gerektiğini söylemekle kalmayıp, özdek-olmayanın, her ne ise, anlık olması gerektiğini dile getirdi[5]. Anlık evreni yönetir ve ona karışıklık ve düzensizlikten sonra, düzen getirmiştir. Böylelikle bir Yunanlının hiçbir zaman saltık anlamda bir yaradılıştan, evreni hiçlikten meydana getiren bir tanrıdan söz etmediğini ayırdedebiliriz. Evrenin yaradılışı, zaten varolan bir özdek kargaşasına (kaosuna) düzen —**kosmos**— yüklemekten ya da düzen kabul ettirmekten oluşur.

Evrenin gerisinde bulunan, evreni yöneten ve evrendeki değişmeleri düzenleyen bir anlık kavramıyla, bu kez salt dinsel bir geleneği kabul etmeyle değil de, ussal düşünce yoluyla, tanrıcı bir bakış açısına geri dönmüş gibi oluruz. Anaxagoras yalnızca Devlet'in tanrıtanımazlık (ateizm) suçlamasıyla değerlendirilmeyip ne ölçüye dek Sokrates ve Platonun görüşleriyle değerlendirilebilir? Kendileri Evrenin ussal bir biçimde yönetilmesine tutkulu bir inanç besleyen bu filozoflar, Anaxagoras'ı sert bir biçimde eleştiriyorlardı, çünkü o, Sokrates ve Platon'a göre, her ne denli herşeyin en yüksek nedeninin anlık olduğunu söyleyerek işe koyulduysa da, bir şeyi bir başka biçimde, eşdeyişle mekaniksel yollardan açıklamayı başardığı sürece, bu sayıntıyı pek kullanmamıştı. Başaramadığı zaman, anlığı "pek de istekli olmadan, zorunluluk karşısında işe karıştırmış", yoksa diğer zamanlar, doğayı tanrıtanımaz bir bilim adamı gibi, fiziksel, özdeksel nedenlerle açıklamıştır. Açıkça tinsel tarafta gelişme olanakları sunacak bir biçimde öne sürülmediği için, Anaxagoras'ın yeni öğretisini anlamaya çalışmamız gerekmez. Anaxagoras'ın Perikles'e tek boynuzlu bir koç verildiği zaman, görüngüyü iki karşıt politikacıdan —Perikles ve Thukydides— koça sahip olanın utku kazanacağı biçiminde yorumlayan bilicinin öyküsünde serimlenen ırasına (karakterine) ilişkin olarak tutarlı bir resim elde ederiz. Anaxagoras bilicinin yorumundan sonra, hayvanın kafatasını açımlamış (teşrih etmiş) ve anormalliğin nedenini, bir başka deyişle, hayvanın beyninin her zaman olduğu gibi, kafatası boşluğunu

(kavite) doldurmadığını, ancak küçük ve yumurta biçimli ve tek boynuzun köküyle doğrudan ilişki içinde olduğunu göstermiştir. Plutarkos insanların Anaxagoras'a büyük bir saygı beslediklerini, ancak Thukydides toplum dışına itildiği zaman, biliciye daha çok saygı duyduklarını ekler.

Atomcu kuram birleşik olarak Leukippos ve Demokritos'a atfedilir, ancak varoluşu, onların büyük ardılları Epikuros tarafından kuşkuyla karşılanan ve bazı modern yorumcular tarafından yadsınan, Leukippos karanlık bir çehredir. Demokritos'a ve yapıtlarına ilişkin olarak daha çok şey biliyoruz. O Trakya'da bulunan Abdera kentinden olan bir Kuzey Yunanistanlıydı ve yaklaşık olarak İ.Ö. 460 yılında doğmuş olup, Anaxagoras'ın genç bir çağdaşıydı. Yapıtları Atina'da pek iyi bilinmiyordu, ancak kendisinin kuzeyli yurttaşı Aristoteles ona karşı büyük bir saygı besliyordu ve Aristoteles'in onun hakkında söyleyecek çok şeyi vardı.

Atomculuk hiç kuşkusuz, modern görüşleri bir anlamda öncelemesinden dolayı özel bir ilgi çeker. Demokritos'un kuramının on dokuzuncu yüzyıla dek özünde değişmeden kaldığını söylemek bir abartma olmaz. Bununla birlikte, Antik Yunan'da, modern zamanlarda bulgulara götürmüş ve her kuram ve bulguyu sınama olanağı vermiş olan bilimsel deney araçlarından hiçbirinin bulunmadığını unutmamak önemlidir. Yunanlıların, anlıksal yönden olanca parlaklıklarına karşın, yaşadıkları çağda deneysel yöntemlerden niçin bu denli az yararlandıkları ve denetimli deney için araç buluşunda niçin hiçbir ilerleme kaydetmedikleri, karmaşık bir sorudur. Aristokratik geleneğin ve kölelerin varlığının hiç kuşkusuz bununla bir ilişkisi vardı, ancak bunlar kendi başlarına yeterli ve doyurucu bir açıklama oluşturmaktan uzaktırlar. İyonya geleneği içinde yer alan filozoflar, gözlemi oldukça sınırlı bir biçimde kullandılar, ancak Aristoteles'in zamanına dek, gözlemden yararlanma, bir saman alevi gibi kendisini değişik aralıklarla ve güçsüz bir biçimde gösterdi; buna karşın, denetimli deney hakkında, onların hiçbir fikirleri yoktu. Yunanlılardan bize kalan miras bir başka yerde, onların şaşırtıcı tümdengelimsel usavurma güçlerinde yatar.

Bu dönemdeki başka herkes gibi atomcuların düşünceleri de, her ne denli bu onların söylemiş olduklarının yalnızca bir parçasını yadsımak için bile olsa, bir gözleri her zaman Parmenides'in ve onun Eleacı Okuldan olan ardıllarının bıktırıcı mantıklarına takılarak, biçimlendi. Parmenides'in ve ardıllarının gölgelerinin onlar da her zaman ayırdında oldular. Bu nedenle, temel düşünceleri, Empedokles ve Anaxagoras'ta olduğu gibi, doğrudan doğruya Parmenides'in, gerçek olan bir şeyin varlığa gelemeyeceği ya da

yokolamayacağına ilişkin savından doğdu. Sonuçta, doğal nesnelerin gözle görülür doğuş ve yokoluşları, Empedokles'in de söylemiş olduğu gibi, onların, varolanlar adını almaya yalnızca kendilerinin hak kazandıkları, bir öğeler çokluğunun rastlantısal birleşimlerinden daha fazla bir şey olmadıklarının ayırdında olunarak açıklanmalıydı. Onları bu biçimde açıklamak için, öğelerin ya da olanaklı tek gerçekliklerin, sınırsız bir evren boyunca, sonsuz sayıda devinimle çarpışan ve geri çekilen, duyularımızla algılanmayacak denli küçük katı cisimler oldukları biçimindeki parlak tahmine başvurdular. Bu **atomoslar** özdeğin en küçük bölünemez parçacıkları olup, sert, bölünemez ve katıydılar. Tözsel anlamda kendi kendileriyle özdeştiler ve yalnızca ebat ve biçim bakımından farklılık göstermekteydiler. Göreli konumlarındaki, devinimlerindeki ve birbirlerinden olan uzaklıklarındaki farklılıklarla birlikte, yalnızca özellikleri, algılanabilir nesnelerde ortaya çıkan ve duyularımızın bunların ayırdında olmamızı sağladığı tüm farklılıkları açıklamak için yeterliydi. Bizim katı olarak hissettiğimiz şeyde atomlar yoğun bir biçimde sıkışmışlardı. Yumuşak şeyler atomları seyrek ve aralıklı olan nesnelerdi, daha çok boş uzay (mekân) içermekteydiler ve dolayısıyla sıkıştırılmaya yetili olup, dokunmaya karşı daha az direnç gösteriyorlardı. Diğer duyular da aynı çizgiler üzerinde açıklanmaktaydılar. Tat alma duyusunda, tatlı olan şeyler düz atomlardan yapılmışlardır, oysa acı ya da keskin tatlara dil üzerinde anlık sıyrıklar meydana getirerek, yapılarını tat alma organına yansıtan çengelli ya da sivri uçlu atomlar neden olur. Bu fikrin İ.S. 1675 gibi, oldukça geç sayılabilecek bir tarihe dek varolmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Bir Fransız kimyacısı, Lémery, bu tarihlerde şöyle diyordu: "Bir şeyin gizli doğası, parçalarına, onun ürettiği tüm etkilere karşılık gelen biçimler yüklemekten daha iyi açıklanamaz. Hiç kimse bu sıvının ekşiliğinin sivri uçlu parçacıklardan dolayı olduğunu yadsıyamaz. Tüm deney bunu doğrular. Dilimizin, oldukça ince ve sivri uçlara bölünmüş bir cismin neden olduğu türden bir etkiye benzer bir biçimde iğnelenmesi için, yalnızca onu tatmamız yeterlidir".[6]

Renkler de, nesnelerin yüzeylerini oluşturan atomların değişik konumlarıyla açıklanmaktaydı. Kendisi de hiç kuşkusuz, küçük ve yuvarlak oldukları için oldukça hızlı bir biçimde devinen, oldukça küçük ve ince atomlardan meydana gelmiş cisimsel bir şey olan ışığın nesnelerin yüzeyleri üzerine düşmesiyle, renkleri oluşturan atomlar yüzeyden geri gitmekte ya da yansımaktaydılar. En güzel ve en yetkin atomlar küreseldiler; tüm

atomların en hızlısı ve en kolay uçarı olan atomlar, hayvanların ve insanların ruhlarını oluşturmaktaydı. Buradan da anlaşılacağı gibi, Demokritos'un özdekçiliği tam bir özdekçilikti.

Demek ki, her tür töz özdeksel töze ve her tür duyum da dokunma duyumuna indirgenmekteydi. Görme de bu yoldan, nesnelerin sürekli olarak yüzeylerinden, göze giden yol boyunca sürüklendikçe nesnenin biçimini az ya da çok koruyan ve atomlardan oluşan, lifler ya da zarlar fırlattığı biçimdeki garip ve pek de doyurucu olmayan sayıntıyla açıklanır. Bu yüzden, her ne denli görme duyumu da, atomlarla atomlar arasındaki bir doğrudan ilişkiyle ilgili bir konu olsa da, belirli bir uzaklıktan görülen nesnenin doğası hakkında yanılmak olanaklıdır, çünkü nesneden belirli bir yolu aşarak göze gelen özdeksel imge (suret), yol boyunca çarpıtılabilir ya da bozulabilir. Duyum mekaniği atomcular tarafından oldukça ayrıntılı bir biçimde işlenmiş ve duyumu, tüm çeşitlilikleri içinde, söz konusu doğrudan özdeksel ilişki varsayımı dışında, herhangi bir başka varsayıma başvurmaksızın, açıklamaya çalışırlarken, atomcular olağanüstü bir yaratıcılık ve ustalık göstermişlerdir.

Bir şey, hiç kuşkusuz, Atomcu doğa görüşü açısından temelli bir zorunluluk taşır. Atomların içinde devinecekleri, bir boş uzay olmak gerekir. Demokritos düşüncesinin çok önemli ve nitelikli bir yanı, Aristoteles'in de övgüyle söz ettiği gibi, onun soyut bir uslamlamayla yoldan çıkmayıp, bu apaçık olgunun hesabını verme azim ve kararlılığı göstermiş olmasıdır. Bunun bir sonucu olarak, o Parmenides'in boşluğu yadsımasının savunulacak bir yanı olmadığını gösterdi. Bu sağduyuya karşıt bir görüştü. Bununla birlikte, büyük bir yetkeye tümüyle karşıt bir biçimde eylediğinin ayırdında olarak, o Parmenides'in boşluk konusundaki düşüncelerine bir okul çocuğunun sızlanmasıyla karşı çıktı, çünkü Aristoteles'e göre, karşı çıkışını şu sözlere dayandırdı: "Var olmayan, var olandan daha az olmamak üzere, varolur". Özdeksel atomlar tek gerçek tözler olunca, boş uzayın aynı anlamda gerçek olmaması gerekir. Bir çıkış yolu olması gerektiğinin belirsiz bir biçimde ayırdında olan Atomcular, biraz da "**aynı anlamda gerçek olmamak**" deyişini ortaya koymaya yetili bir dilin olanaklarından yararlandılar, ve paradoks tek dayanakları oldu.

Atomcular, içinde başıboş ve gevşek duran sonsuz sayıdaki mikroskobik cisimle birlikte bir boş uzay verildiğinde, cisimlerin kaçınılmaz bir biçimde devineceklerini ve bunların devinimlerinin de her doğrultuda, erekten yoksun devinimler olacağını düşünmüş görünürler.

Atomlar, dallı ve çengelli atomlar da içlerinde olmak üzere, her tür biçimde oldukları için, bu çarpışmalara, çarpışmalar da karışıklık ve birleşimlere yol açacaktı. Böylelikle yavaş yavaş, algılanabilir ebatları olan yığınlar oluştu ve bir evren meydana geldi.

Epikuros yaklaşık olarak iki yüzyıl sonra, kuramı alıp geliştirdiği zaman, atomları yerçekimi yüzünden ya da onun dile getirdiği biçimiyle, ağırlıklarından dolayı, öncelikle aşağıya doğru devinen öğeler olarak, tasarladı. Bununla birlikte, her ne denli biçim ve, eğer katı olan atomlar iseler, ağırlık bakımından değişseler de, o atomların bir boşluk boyunca, aynı hızla düşeceklerini düşündü —bu, Yunan anlığının derinliği ve keskinliği için, önemli bir örnek oluşturmaktadır. Bu, onaltıncı yüzyılda, kimi güçlüklerle yalnızca yeniden ortaya konan bir noktaydı. Epikuros, öyleyse, ilk çarpışmaları açıklayabilmek için, bir başka şey düşünmek durumundaydı. Bunun bir sonucu olarak, Epikuros zaman ve uzayın belirsiz bir noktasında ve bizim için anlaşılabilir ve bilinebilir olmayan bir nedenle, bir atomun, aşağıya doğru olan yolundan, oldukça küçük ve algılanamaz bir sapmayla, çıkmak durumunda kaldığını varsaydı. Özgün atomcu kuramın özünü oluşturan katı belirlenimcilikten (determinizmden) böyle bir sapmanın, evrende özgür istenci olanaklı kılma gibi ilginç bir sonucu oldu. Yoksa, aksi takdirde, başka herşey gibi, insan da, kör ve değiştirilemez bir yazgıya tümüyle konu olacak bir varlık olarak görülmek durumunda kalacaktı. Bilimsel olarak konuşulduğunda, bu geriye doğru bir adımdı ve Demokritos, sonsuz uzayda **aşağı** ve **yukarı** kavramlarının hiçbir anlamları olmadığını ve atomların, bir başka doğrultuda değil de, belirli bir doğrultuda devinmeleri için hiçbir neden olamayacağını gördüğü zaman, hiç kuşkusuz daha açık seçik düşünüyordu.

Atomcular Empedokles'in çekimleyici ve itimleyici güçleri ya da Anaxagoras'ın Anlığı türünden hiçbir ayrı devindirici neden öne sürmediler. Aristoteles onları "devinimin kökeni sorununu, tembelce rafa kaldırıp, unuttukları" için suçlar. Ancak, Parmenides'in kendisinden kaçılamaz uslamlamalarından sonra, boşluğun varoluşunu olumlu ve kesin bir biçimde savlamanın ne denli yeni ve cesur bir adım olduğu ayırt edilirse, bu savın kendisinin, nasıl olup da onlara, sorun için yeterli bir kanıt olarak göründüğü kolaylıkla anlaşılabilir. Parmenides, devinimin olanaksız olmasının nedeninin, şeylerin içinde devinecekleri hiçbir uzay bulunmaması olduğunu söylemişti. Bu sınırlamanın kaldırılmasıyla birlikte, atomların geniş bir boşlukta seyrek ve gevşek olarak durdukları sayıntısı kabul

edilince, "Niçin devinsinler?" sorusunu olduğu denli, "Niçin, devinimsiz olarak durmaya devam etsinler?" sorusunu sormak da, onlara çok uygun gelmiş olabilir. Atomcuların, atomların devinimine benzer türden bir devinime ilişkin gözle görülür bir örnek olarak kullandıkları açıklayıcı örnek, ensiz bir güneş ışığı okunun, bir kepenkteki bir delik ya da küçük bir yarıktan karanlık bir odaya girmesine izin verildiği zaman, görülen türden bir şeye benzer. Işık demetinde, çeşitli doğrultularda yayılarak, sürekli bir dans içinde bulunan toz zerreleri, hiç kuşkusuz, görünürlük düzeyinin çok daha altında bulunan atomlar değildirler, ancak atomların devinimleri de, atomcuların söylediklerine göre, toz zerrelerinin devinimlerine benzer bir biçimde düşünülmüştür.

IV. BÖLÜM

DOĞA FELSEFESİNE TEPKİ:

HUMANİZME DOĞRU

(Sofistler ve Sokrates)

Şimdi İ.Ö. beşinci yüzyılın ikinci yarısına ulaşmış bulunuyoruz. Bu tarihte Sokrates yaşamının ortalarındadır ve Platon da yeni doğmuştur ya da doğmak üzeredir (İ.Ö. 427 yılında doğmuştur). Bu, fiziksel kurguya karşı olan tepkinin büyük bir güçle ortaya çıktığı ve filozofların düşüncelerini insan yaşamına yöneltmeye başladıkları bir çağdır. Filozoflar artık, benim başlarda betimlemiş olduğum felsefe türlerinden ikincisiyle uğraşmaktadırlar. Bu, fizikçilerin sunduğu biçimiyle, dünyanın uzaklığına ve anlaşılmazlığına karşı sağduyunun başkaldırısından başka bir şey değildi. Sokaktaki adam ya her tür devinimin bir yanılmasa ve gerçekliğin de devinimsiz bir bütün olduğunu söyleyen Parmenides'e ya da atomları — renksiz, kokusuz, sessiz ve görünmez atomları— ve boşluğu olanaklı tek gerçeklikler olarak kabul ederek, "görüntüleri kurtarmaya" çalışan atomculara inanma seçenekleriyle karşı karşıya kalmıştı. Her iki resim de rahatlatıcı olmadığı gibi, özellikle inanılır gibi de değildi. Her durumda, eğer fizikçilere inanılacaksa, onların **physis** ya da şeylerin gerçek doğası dedikleri, içinde yaşar göründüğümüz dünyadan oldukça uzak ve ayrı bir şeydi. Fizikçilerin savları doğru olsaydı bile, gerçek dünyanın doğası, her gün oldukça farklı bir dünyayla uğraşmak durumunda olan sokaktaki adamın yaşantısı üzerinde pek bir fark yaratmayacaktı.

Bu tutumu anlamak için, hiç kuşkusuz, bir kez daha doğa filozoflarının savlarını kanıtlamak için, deneysel kanıtlamadan tümüyle yoksun olduklarını ve bu dönemde uygulamalı bilimin hiçbir biçiminin bulunmadığını anımsamamız gerekir. Günümüz fizikçisi de aynı biçimde, daktilonun altında, bana bu denli katı görünen sıranın, gerçekte katı özdekten daha çok boş uzay içeren, hızlı bir çevrim içindeki bir girdap olduğunu söylemektedir. Fizikçiye sırayı bu biçimde tecrübe etmediğim karşılığını verebilirim, ancak ona sırtımı dönemem ya da böyle bir gerçeklik görüşünün benim için hiçbir önem ya da değer taşımadığını söyleyemem. Hepimiz, atomcu bilimin yaşamlarımız üzerinde yapabileceği pratik etkinin, yalnızca çok üzülerek, bilincindeyiz. Yunanlı bizden daha şanslıydı. O doğa filozoflarının savlarına sırtını dönebilirdi ve nitekim döndü de; insan

yaşamının doğası ve ereği üzerine olan çok temelli düşünceleri, en azından bir bölümüyle bu duruma borçluyuz.

Böyle bir değişimin nedenleri oldukça karmaşıktır. Atina, diğer konularda olduğu gibi, entelektüel konularda da, Yunanistan'ın önderliği onaylanmış önderiydi, öyle ki, Anaxagoras ya da Protagoras gibi, Yunan dünyasının başka bölgelerinden olan düşünürler, onun yörüngesince çekimlenme ve evlerini Atina'ya taşıma eğilimi göstermekteydiler. Ancak Atina İ.Ö. 431 yılında, otuz yıl sonraki yıkılışını hazırlayan uzun ve dehşetli bir savaşa girişti ve savaş yenilgisinin hemen ardından vebanın tüm dehşetini yaşadı. Aristoteles'in de çok haklı olarak işaret ettiği gibi, herhangi bir çıkar gözetmeyen araştırma en azından, en alt düzeyde bir boş zaman ve rahat özdeksel koşulları zorunlu kılıyorsa, Atina artık herşeyin kolay olduğu bir yer olmayıp, tam tersine insan yaşamına ilişkin sorunların kendilerini giderek artan ölçülerde duyurdukları bir kent olup çıkmıştı. Üstelik, Atina bir demokrasiydi ve her özgür yurttaşın, salt kendisini birkaç yıl süreyle temsil edecek politikacıları seçmekle sınırlanmayıp, gerçekte siyasal yaşama katılımını güvence altına alacak denli küçük bir demokrasiydi. Bazı hizmet ve kurumlar halktan kişiler tarafından doldurulmaktaydı ve her yurttaş devletin işlerini yönetmede etkin bir rol oynama şansına sahip olduğu duygusuna kapılabiliyordu. Bu da yine, siyasal yaşamın gerisinde yatan ilkeler ve kişinin siyasal yaşamda başarılı olmasını sağlayacak sanatlar hakkında daha çok şey öğrenme tutkusunu güçlendirdi.

Burada, bununla birlikte, seçici olmakta büyük bir yarar vardır, bu yüzden değişimde çok etkili olan toplumsal ve siyasal etmenlere ilişkin kısa bir açıklamadan sonra, en azından uslamlamamızdaki sürekliliği korumak bakımından, değişimin daha felsefi olan nedenleri üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. **Physise** ilişkin araştırmadan uzaklaşmakla belirlenen tepki bazen, başkaca şeyler yanında, fiziksel bilimin iflası olarak adlandırılmış olan şeye yüklenmektedir; biz bu deyişin ne anlama gelebileceğini kısaca görmüştük. Fiziksel bilimin Antik Yunan'daki temeli, başta da söylemiş olduğumuz gibi, görünüşte değişen, ve durağan ve sürekli olmayıp, yalnızca bir çokluk ve çeşitlilikten oluşan bir evrende, süreklilik ya da kalıcılık arayışından başka bir şey değildi. Sokaktaki adama, fizikçiler, gözle görülür bir biçimde başarısız görünmüş olmalıdırlar. Doğa filozofları, onu Parmenides'le atomcular arasında bir seçim yapmak zorunda bırakmıştır. O ya, kendisine gerçek görünen herşeye duyduğu inançtan vazgeçmek ve

duyumlarının yanlış olduklarını kabul etmek pahasına, dünyanın birliğini kabul edecekti; ya da çokluğun arkasındaki birlik düşüncesinden tümüyle vazgeçip, sonsuz çeşitlilikten oluşan bir dünya üreten, ve, deney dünyasının, eşdeyişle görülebilen, tadına bakılabilen, işitilebilen ve koklanabilen dünyanın büyük bir bölümünü oluşturan, ikincil niteliklere bile gerçeklik adını uygun görenleri izleyecekti.

Hümanizme doğru olan bu tepki, yeni bir sınıfın, Sofistlerin doğuşuyla birleşir. Sofistlerin bir felsefi okul olmayıp, daha çok belirli bir mesleğin üyesi oldukları sık sık söylenmiştir. Bu dönemde, sözünü etmiş olduğum nedenlerin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan pratik işlerde yol göstericiliğe duyulan açlıktan, kendileri için bir meslek ve yaşam biçimi üreten gezgin öğretmenlerdi, Sofistler. Bu nedenler, politikada etkin bir rol alma fırsatlarının giderek artması, doğa filozoflarına karşı duyulan yoğun bir güvensizlik duygusu ve tanrılara ilişkin kaba insanbiçimsel resimlerle birlikte, geleneksel din öğretiminin geçerliliği hakkında artan bir kuşkuculuk olarak özetlenebilir. **Sophistes** ("bilgelik öğreten kişi") sözcüğünün Sofistler ortaya çıkıncaya dek, kesinlikle aşağılayıcı bir anlamı yoktu. Gerçekte bu geleneğin yedi bilgesine verilen addı. Sözcüğe şimdiye dek tümüyle yabancı olduğu bir renk veren, İ.Ö. beşinci yüzyıl Sofistlerinin Atinalının gözünden düşmüş olmalarıydı.

Sofistleri bir felsefi okul olarak görmek olanaksız olsa da, onların ortak olarak paylaştıkları bazı temel noktalar vardı. Bunlardan birincisi **arete** öğretimi olarak betimledikleri öğretimlerinin, özü itibariyle pratik olan doğasıydı. Pratik önemi, Sofiste özgü güçlerin canlı bir reklamı olarak, kendisini Olimpiyat Oyunlarında, üzerine kendisinin yapmadığı hiçbir şey giymeksizin, güreş meydanında elleri üzerinde durarak gösteren, Sofist Hippias'ın bir öyküsüyle serimlenen, bu sözcüğün anlamını daha önce tartışmıştık.

İkinci olarak, Sofistler, daha uygun bir biçimde felsefi bir tavır olarak adlandırılabilecek bir şeyi, eşdeyişle ortak bir kuşkuculuğu, salt bilgi olanağına duyulan bir güvensizliği paylaşmaktaydılar. Bu kuşkuculuk, doğa felsefesinin ulaşmış göründüğü kördüğümün doğal bir sonucuydu. Bilgi iki şeye bağlıdır: Bizi gerçeklikle ilişkiye sokabilecek yetilere sahip olma ve bilinecek bir durağan gerçekliğin varoluşu, Bilginin araçları olarak görülen duyular her zaman çok ciddi bir biçimde ele alınıp eleştirilmiş, buna karşın yerlerine şimdiye dek hiçbir şey konmamış olduğuna; Evrenin birliğine ve sürekliliğine ilişkin inancın altı kazılırken, buna karşın şimdiye dek, fiziksel

dünyanın ötesinde ve gerisinde, sürekli ve bilinebilir bir gerçekliğin bulunabileceği düşüncesi de gündeme gelmemiş olmadığına göre, Sofistlerle birlikte bir kuşkuculuk ortaya çıkmasaydı eğer, buna yalnızca şaşmak gerekecekti.

Felsefenin candamarı ya da itici gücü karşıtlıktır. İlk başlangıçları artık geçmişte kalınca, her yeni gelişme daha önceki düşünceye karşı olan bir tepkiyi temsil eder. Bu antik Yunan filozoflarının en büyükleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles için de geçerlidir. Onların kendi düşüncelerinin kaynaklarını anlamak için, kendilerinden hemen önce gelen düşünürler üzerinde, şimdi bizim yaptığımız gibi, ana çizgileriyle de olsa, durmanın kaçınılmaz olmasının nedeni budur. Ve aynı erekle, şimdi bizim ulaşmış bulunduğumuz noktayı, ahlak ve siyaset felsefesinin Antik Yunan'da ilk kez olarak, bir kuşkuculuk ortamında doğduğunu (ki bu, ahlak ve siyaset felsefesinin Antik Yunan'da ilk kez olarak ortaya çıktığı anlamına gelmektedir) kavramak için özellikle önemlidir. Sokrates'in ve ardıllarının, kendisiyle savaşmaya tüm bir yaşamlarını adadıkları, işte bu kuşkuculuktu. Fiziksel alanda, Demokritos acı ve tatlı, soğuk ve sıcak duyumlarının salt uylaşımsal terimler olduklarını söylemişti. Acı ve tatlı, soğuk ve sıcak gerçek olan hiçbir şeye karşılık gelmiyordu. Bu nedenle bana tatlı görünen sana ya da, iyi durumda değilsem eğer, bana acı görünebilir, ve aynı su, ellerimden birine sıcak diğerine soğuk gelebilir. Herşey bedenlerimizdeki atomların geçici düzeniyle onların, atomların duyusal nesnede de söz konusu olan aynı geçici birleşimlerine gösterdikleri tepkilerle ilgili bir sorundur. Bu düşüncelerin değerler alanına geçirilmesi artık oldukça kolaydı ve bu ilk kez olarak, bu dönemde, daha sonraki geleneğe güvenirsek eğer, Anaxagoras'ın bir öğrencisi olan Atinalı Arkhelaus tarafından gerçekleştirildi. Acı ve tatlının, sıcak ve soğuğun doğada hiçbir varoluşu yoksa, ancak bunlar, yalnızca bir biçimde, belirli bir zamanda kendimizi nasıl hissettiğimizle ilintili şeyler iseler, adalet ve adaletsizliğin, doğru ve yanlışın da aynı biçimde gerçek olmayan, öznel bir varoluşu olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi?, diyordu Arkhelaus. Doğada insanla insan arasındaki ilişkileri yöneten hiçbir saltık ilke olamaz. Bu tümüyle ona nasıl baktığımızla ilgili bir sorundur.

Sofistlerin kuşkucu bakış açıları, onların en iyi bilinen ve en etkili olan iki üyesinden, Protagoras ve Gorgias'tan yapacağımız alıntılarla serimlenebilir. Bir doğa filozofunun yapıtına verebileceği en gözde başlık her zaman, "Doğa (**physis**) ya da Varolan Üstüne" olagelmişti. Bu başlığı

taşıyan birçok yapıta, bunlarla inceden inceye alay ederek, öykünen Gorgias "Doğa ya da Varolmayan Üstüne" adlı bir kitap yazmış ve bu kitabında şu üç tezi kanıtlamaya koyulmuştu: (a) Hiçbir şey varolmaz; (b) Herhangi bir şey varolsaydı bile, biz onu bilemezdik; (c) Herhangi bir şeyi bilebilseydik bile, bildiklerimizi komşumuza iletemezdik.

Protagoras ise din üzerine olan görüşlerini "Tanrılarla ilgili olarak, onların varolup varolmadıklarını denli, ne biçimde olduklarını da bilme olanağım yok, çünkü önümde, konunun karanlık oluşu ve insan yaşamının kısalığı da içlerinde olmak üzere, böyle bir bilgi için birçok engel vardır" diyerek dile getirmekteydi. Protagoras —Eğer Platon'un yorumuna güvenebilirsek— şeylerin bir insana "görünme" biçiminin, bu insanın doğrusu, bir başka insana görünme biçiminin de bu başka insanın doğrusu olduğu anlamına gelen, ünlü "İnsan herşeyin ölçüsüdür" deyişinin sahibidir. Şeylerin kendilerine farklı göründüğü iki insandan hiçbiri, diğerini, yanılmakta olduğunu söyleyerek, ikna edemez, çünkü şeyler bir insana belirli bir biçimde görünüyorlarsa, bu, şeylerin, her ne denli komşusu için farklı olabilseler de, bu insan için **var olma** biçimidir. Doğruluk tümüyle görelidir. Protagoras, bununla birlikte, hiçbir görüş diğerinden **daha doğru** olmasa da, bir görüş diğerinden **daha iyi** olabilir diyerek, doğruluk ve değerlere ilişkin olarak, uylaşımsal (conventional) görüşlere kapı açmıştır. Herşey, sarılığı olan birinin gözlerine sarı görünüyorsa eğer, gerçekten de sarıdır ve hiç kimsenin ona şeylerin sarı olmadıklarını söylemeye hakkı yoktur. Ancak onun bedeninin içinde bulunduğu durumu, şeylerin artık ona sarı görünmeyeceği bir biçimde değiştirmek hekimin zahmetlerine her bakımdan değecek bir iştir. Benzer bir biçimde, bir insan hırsızlık yapmanın iyi olduğuna içtenlikle inanıyorsa, bu önerme, aynı insan onun doğru olduğuna inandığı sürece, doğrudur. Ancak hırsızlık yapmanın kendilerine kötü göründüğü, ve kendileri için kötü olduğu büyük bir çoğunluk, onun anlığının içinde bulunduğu durumu değiştirmeye ve onu, gerçekte daha doğru değil de, daha iyi olan inançlara götürmeye çalışmalıdır. Doğruluk ya da yanlışlık bakımından sınama, Sofistlerle birlikte bir kıyıya atılmakta ve yerine pragmatik bir açıdan sınama geçirilmektedir.

Sofistlerin kural tanımayan kuşkuculukları, geçerliliği büyük ölçüde tanrısal kökenine duyulan bir inanca dayanan yasanın şimdiye dek sorgulanmamış kutsal dayanağını da etkiledi. Isparta'nın kurucusu Lykurgos gibi, eski anayasa yapıcılarının Apollon'dan esin almış olduklarına inanılırdı ve yasa yapıcıları için, Delphoi tapınağındaki biliciden yardım istemek ve

kendi tasarıları için, öğüt değilse bile, onay almak çok sıradan ve alışılmış bir şeydi, Antik Yunan'da. Yasanın bu dinsel temelinin altı, şimdi yalnızca doğa felsefesinin, Sofistlerin büyük bir haz duyarak kendisiyle yakından ilgilendikleri, tanrıtanımaz eğilimi tarafından değil, ancak aynı zamanda, Yunanlıların yabancı ülkelerle olan ilişkilerinin giderek artması ve yeni sömürgelerin kurulmasıyla ilişkili olarak gündeme gelen, çağdaş yasa koyma etkinliği gibi dışsal koşullar tarafından da kazılıyordu. Sofistler yaşadıkları çağın çocuklarıydılar. Yabancı ülkelerle giderek artan ilişkiler onlara, farklı iklimlerde yaşayan insanların yasaları ve gelenekleri arasında birtakım temel farklılıkların varolabileceğini öğretti. Yeni kazanılan sömürgeler için yasa yapımına gelince, onlar için, kendi arkadaşlarından birine bir anayasa hazırlama görevi verildiği zaman, anayasaların gökten geldiğine inanmak zordu. Protagoras'ın kendisi İ.Ö. 443 yılında bir anayasa kaleme almak üzere, Atina'nın Güney İtalya'daki yeni sömürgesi Thuri'ye görevle gönderilmişti. Protagoras'ın, bizim bugün toplumsal sözleşme olarak olarak bildiğimiz kuramı, yasanın kökenine ilişkin bir kuram diye ilk kez ortaya atan kimse olması pek şaşırtıcı değildir. Protagoras, insanların kendilerini vahşi yaratıklardan korumak ve daha iyi bir yaşam düzeyine ulaşmak için topluluklar halinde birleşmek zorunda kalmış olduklarını söylüyordu. Onların bu ana dek ne birtakım ahlaksal ölçütleri ne de yasaları olmuştu, ancak toplum içinde yaşamanın, eğer orman yasaları egemen olursa, olanaksız olacağı kısa sürede anlaşıldı, ve bu yüzden onlar, oldukça yavaş akan zahmetli bir süreç içinde, kendileriyle güçlülerin, yalnızca onlarla birlikte güçlü oldukları için, güçsüzlere saldırmama ve güçsüzleri soymama sözü verdikleri, yasaların zorunlu olduklarının bilincine vardılar[7].

Yasaların ve ahlaksal dizgelerin tanrısal kökenli olmayıp, yetkinlikten yoksun, ve insan elinden çıkma olduklarını savlayan bu başlangıç öncülünden, artık birbirlerinden büyük farklılıklar gösteren değişik pratik sonuçlar çıkarsamak olanaklıydı. Protagoras'ın kendisi, yasaların ve geleneklerin, zorunlu oldukları için, varlığa gelmiş olduklarını söylüyordu. Protagoras şu halde toplumsal sözleşmeyi savunuyor ve yasaya itaat etmeyi buyuruyordu. Diğer daha köktenci (radikal) Sofistler ise ona karşı çıktılar ve, nasıl istiyorsa öyle eylemenin güçlünün doğal hakkı olduğunu dile getirdiler. Hiçbir ayrıl olmaksızın, hepsi de, ister tanrıbilimsel değerlendirmelere dayansınlar ister dayanmasınlar, saltık değer ve ölçütlerin yokluğuna uygun bir biçimde eylediler. Sofistler her tür insan

eyleminin yalnızca deneye (tecrübeye) dayandığını, ve, başka hiçbir şey tarafından değil de, yarar elde etmek ya da hedefe ulaşmak için başvurulması gereken yollar ya da çareler tarafından belirlendiğini söylüyorlardı. Doğru ve yanlış, bilgelik, adalet ve iyilik, her ne denli bazen, sanki onlar daha fazla bir şeylermiş gibi eylemenin ussal olduğu savunulabilse bile, birer addan başka bir şey değildiler.

İşte böyle bir düşünce dünyasına SOKRATES geldi. Ona daha ilk bakışta, entelektüel olarak yanlış ve ahlaksal olarak zararlı görünen genel görünüş buydu ve o bununla savaşmayı yaşamının en temel ve en önemli işi yaptı[8].

Sokrates en çok, genellikle "Erdem bilgidir" diye çevrilen ünlü deyişiyle tanınır, ve bunun ne anlama geldiğini bulmak, öğretiminin merkezine yönelik en iyi yaklaşımı oluşturur. O en iyi tarihsel olarak, bir başka deyişle, doğa felsefesinin ve çağdaş düşüncenin, onun tüm dikkatini üzerinde yoğunlaştırdığı ve çözmek için tüm gücünü harcadığı, sorunlarıyla ve zamanın koşullarıyla olan ilişkisi içinde anlaşılabilir.

"Erdem" sözcüğünün, öncelikle belirli bir işte yeterlilik (ehliyet) anlamına gelen Yunanca **arete** sözcüğüne yanlış çağrışımlar yüklediğini daha önce görmüştük. Sokrates'in öğretisinin kendilerine yöneldiği karşıtlarının iki şeyi (a) kendilerinin **arete** öğretebileceklerini ya da aktarabileceklerini, (b) bilginin, en azından herkesçe ortak olarak paylaşabilecek bilginin, bir kuruntu olduğunu savladıklarını da görmüştük. Bilgi diye bir şey, Sofistlere göre, yoktur. Sokrates'in temel tezi, **arete**yi bilgiye eşitleyerek, öyleyse yalnızca onun yaşadığı zamanları anımsayarak kavrayabileceğimiz, ölçüp biçilmiş bir meydan okuma durumuna yükselmektedir.

Sokrates'le ilgili olarak, sağduyu sahibi, pratik Atinalıyı kızdıran şeylerden biri, (onlar siyaset yeteneğini belirleyen şeylerin ne olduklarını, ya da ahlaksal yükümlülük diye bir şeyin bulunup bulunmadığını öğrenmek istedikleri zaman) onun her konuşmada, ayakkabıcılar ve marangozlar gibi, böyle aşağı ve konuşmayla gözle görülür bir biçimde ilgisi olmayan kişilere başvurmakta ısrar etmesiydi. Eğer, diyordu Sokrates, iyi bir ayakkabıcı olmak istiyorsanız, öncelikle bir ayakkabının ne olduğunu, ve ne işe yaradığını bilmeniz gerekir. Anlığınızda, üretmeye kalkıştığınız şeyin ne olduğuna, ve hangi işlevi yerine getireceğine ilişkin olarak açık ve ayrıntılı bir düşünce oluşturmadıkça, seçeceğiniz araçlar ve malzeme türü, ve onları kullanırken başvuracağınız yöntemler üzerinde bir karar vermeye

çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Yunanca sözcüğü kullanacak olursak, bir ayakkabıcının **arete**si öncelikle ve büyük ölçüde, bu bilgiye sahip olmasına bağlıydı. O yapmayı tasarladığı şeyin doğasını açık ve anlaşılır terimlerle tanımlayabilmeli, ve tanımı, yapmayı tasarladığı şeyin kullanım değeri ya da işlevine ilişkin bir tümce de içermelidir. Nasıl ki, aynı biçimde bir askerin ya da devlet adamının **arete**sinden söz edilebiliyorsa, tıpkı bunun gibi, bir ayakkabıcının **arete**sinden söz etmek de çok doğal bir şeydi. Bu gibi durumlarda, **arete** sözcüğünün, bizim erdem sözcüğümüzün tersine, askerin, devlet adamının ya da ayakkabıcının etkinliklerinin ahlaksal boyutuyla zorunlu bir bağlantısı yoktu. **Arete** onlarda bulunan, ve onları özel mesleklerinde iyi ve başarılı kılan beceri ya da ehliyet anlamına geliyordu, ve öncelikle bu yararlı sanatları kapsayan çok sıradan örnekleri seçmekle, Sokrates için, söz konusu her bir meslekte, bu beceri ya da sığayı (kapasitesi) kazanmanın bilgiye bağlı olduğunu ve ilk ve en zorunlu bilginin de, her meslekte göz önünde tutulan hedefe ya da ereğe ilişkin bilgi olduğunu göstermek zor değildi. Göz önünde tutulan ereğe ilişkin olarak açık seçik bir kavrayışa ulaşıldıktan sonra, onu, ereğe ulaşmada kullanılacak araçlara ilişkin bir kavrayış izleyebilirdi, ancak bunun tersi, Sokrates'e göre, kesinlikle olanaklı değildi. Öyleyse, **arete** her durumda, öncelikle icra edilecek bir mesleğe sahip olmaya, ve ikinci olarak, mesleğin ne olduğuna, ve onu icra etmekle neyin ereklendiğine ilişkin olarak, tam ve eksiksiz bir bilgiye bağlıydı. Eğer, diyordu Sokrates, Sofistlerin onu — eşdeyişle her insan için yaşamada yeterlilik ya da ehliyet, beceri— öğretme savında olmalarına benzer bir biçimde, **arete**den bir başka mantıklı anlamı içinde daha söz edebilme olanağımız varsa, burada hepimizin, birer insan varlığı olarak, yerine getirmek durumunda olduğumuz bir ereğimiz ya da işlevimiz olması gerektiği sonucu çıkar. Bu tümel insansal erdemi kazanmak istiyorsak, yapılacak ilk iş, öyleyse, insanın işlevinin ne olduğunu bulgulamaktır.

Sokrates'in öğrencilerinin yapıtlarında karşılaştığımız, onun öğretisine ilişkin bilgilerden (çünkü kendisi, değerli ve önemli olan tek şeyin, kişisel bir ilişki içinde olan iki kişi arasında, soru ve yanıt yoluyla gerçekleşecek canlı bir düşünce alışverişi olduğuna inanarak, hiçbir şey yazmamıştı), insanın yaşamının evrensel hedef ya da ereğinin ne olduğuna ilişkin temel soruya bir yanıt çıkartabileceğimizi hiç sanmıyorum. Öğretisinde insan yaşamının ereğinin ne olduğuna ilişkin soruya açık seçik bir yanıt getirmemiş olması, öyle sanıyorum, Platon'un, yalnızca hocasının öğretisini

yinelemekle yetinmeyip, onu bir adım daha öteye götürme işine büyük bir güç ve tutkuyla sarılmasının gerisinde yatan temel nedenlerden biri olmuştur. Söz konusu yanıtın öğretisinde bulunmaması aslında, Sokrates'in ırasına çok uygun düşmektedir. O her zaman kendisinin hiçbir şey bilmediğini ve, başkalarından daha bilgeyse eğer, bunun yalnızca, başkalarının bilgisizliklerinin ayırdında olmadıkları yerde, kendisinin bilgisiz olduğunun ayırdında olmasından kaynaklandığını söylüyordu. Sokratesçi yöntemin özü, karşısındaki konuşmacıyı, bir şey bildiğini düşündüğü yerde, gerçekte bilmediği konusunda ikna etmektir. Bilgisizliğin ayırdında olma, bilginin kazanılması sürecinde zorunlu olan ilk adımdır, çünkü bilgiye zaten sahip olduğunu düşünen bir kimse, herhangi bir konuda, bilginin kesinlikle peşinden koşmaz. Sokrates'le diyaloga giren hemen herkes, onun konuşmalarının karşısındakini, bir elektrik şoku etkisine benzer bir biçimde, uyuşturduğundan yakınmaktaydı. Yaşamı boyunca insanlar arasında dolaşarak, onlara bilgisizliklerini göstermeyi, kendisine verilmiş bir görev olarak gördüğü için, Sokrates'in Atinalılar tarafından sevilmemesi hiç şaşırtıcı değildi. Atinalıları —yaptıkları yanlış her ne denli trajik olsa da— Sokrates'i Sofistlerle karıştırdıkları ve, ona Sofistlerin neden olduğu bir nefretle baktıkları için, tümüyle ayıplayamayız. Sofistler bilginin olanaksız olduğunu savunuyorlardı; Sokrates ise hemen herkese hiçbir şey bilmediğini göstermişti. Gerçekte aradaki farklılık çok derin ve temelliydi; çünkü Sokrates'in eylemi bilginin olanaklı olduğuna ilişkin tutkulu inanca dayanmaktaydı, ancak bilgiyi erekleyen araştırma etkinliğinin başlayabilmesi için, herşeyden önce, insanların çoğunun anlıklarını dolduran sözde-bilgi parçacıklarının ve yanlış düşüncelerin oluşturduğu enkazın kaldırılması gerekiyordu. Sofistlerin kuşkuculuklarının tam tersine, onun insanlara sunduğu, kendisine henüz " erişilmemiş bir bilgi ülkü "süydü.[9] Onlar bir kez bilgiye giden yolu kavramaya görsünlerdi, Sokrates onlarla birlikte bilgiyi araştırmaya dünden hazırdı, ve onun için her tür felsefe bu "ortak araştırma" düşüncesinde özetlenebilirdi. Ne kendisiyle birlikte araştırmaya katılacak kişi ne de kendisi henüz doğruluğu bilmiyorlardı, ancak karşısındaki doğruluğa giden yolun bu olduğunda, ikna edilirse, onu bulmak umuduyla bir araya gelebilirlerdi. Gerçek Sokratesçilik, onun için, öncelikle ve büyük ölçüde, böyle bir ruh halini, bu türden bir anlıksal tavrı, kendini beğenmişlikle karıştırılması pek kolay olan bir entelektüel tevazuyu temsil eder, çünkü gerçek Sokratesçi, yalnızca kendisinin değil, ancak aynı zamanda tüm insanlığın bilgisiz olduğunu

kabul etmiş kişidir. İşte Sokrates'in katkısını da, herhangi bir pozitif öğreti bütünü yerine, bu tutum oluşturdu.

Öyleyse, yeniden onun, **arete** kazanmak istiyorsak, insanın ereğini ya da işlevini bulgulama ve tanımlamanın özsel bir önhazırlık olduğu üzerindeki ısrarına dönecek olursak: Söz konusu erek ya da işlevin Sokrates'in kendisi tarafından, belirttik ve kupkuru terimlerle tanımlanmış olmasını beklemeyeceğiz. Onun görevi, insanların bu zorunluluğun ayırdına varmalarını sağlamak ve kendisiyle, istenilen tanımın araştırılıp, bulunabileceği bir yöntem önermekti. Bu yöntemle kendisi gibi, kendisinin yakınında olan araştırmacılar da, onu bulmaya koyulabilirlerdi.

Ahlaksal düşüncenin, Sokrates'in yaşadığı çağın bir özelliği olan, düzensizliği ve bozukluğu içinde, onun gözüne bir olgu, özellikle zarar verici bir şey olarak, çarpmaktaydı. İnsanların konuşmaları, ahlaksal fikirleri betimlemek için düşünülmüş çok sayıda genel terimle —adalet, ölçülük, cesaret, v.b.g.,— doluydu. Söz konusu genel terimleri bu denli özgürce ve rahatlıkla kullandıklarına göre, Atinalıların bu sözcüklerin ne anlama geldiğini bildiklerini, tüm saflığım ve içtenliğimle, düşünmeye başladım, ve bunların anlamlarını gerçekten de bilgisiz biri olan bana söyleyeceklerini umutla beklemeye koyuldum, der Sokrates. Ancak onları sorguladığı zaman, o hiçbirinin kendisine düzgün bir açıklama getiremediğini gördü. Belki de, Sofistlerin öğretimleri ışığında, bu terimlerin gerçekten de hiçbir anlamı olmadığı düşünülmüş olmalıdır, ancak eğer durum böyleyse, insanların bu genel terimleri kullanmamaları gerekir. Yok eğer, bu terimler değişmez ve kalıcı bir anlam taşıyorlarsa, onları kullanan insanlar bunların ne anlama geldiklerini söyleyebilmelidirler. Bilgeliğin, adaletin ve iyiliğin ne olduğunu bilmedikçe, bilgece, adil ya da iyi bir biçimde eylemekten söz edemezsiniz. Sokrates'in kuşkulandığı gibi, aynı sözcükleri kullanan farklı insanlar, bu sözcüklerle farklı şeyler kastediyorlarsa eğer, bunlar anlaştıklarını sanarak, anlaşmadan konuşuyorlar demektir ve sonuçta ortaya yalnızca karışıklık ya da karmaşa çıkar. Karmaşa aynı anda hem entelektüel hem de ahlaksal yönden olur. Entelektüel olarak, terimleri sizin kullandığınız anlamdan farklı bir anlamla kullanan biriyle tartışarak, büyük bir olasılıkla, bir kavga dışında, hiçbir yere varamazsınız; ve ahlaksal olarak, gündemdeki genel terimler ahlaksal fikirlere karşılık geldikleri zaman, sonuç anarşiden başka bir şey olmaz. Sokrates'in "Erdem bilgidir" diyerek dile getirmek istediği de, işte tam tamına sorunun, bu entelektüel ve ahlaksal boyutuydu. Üstelik kendi anlığı

o denli açık ve ırası da o denli sağlamdı ki, insanların bu doğruluğu görmeleri sağlandığında, onların otomatik olarak doğru olanı seçecekleri, onun gözüne apaçık bir şey olarak göründü. Gerekli olan tek şey, onların neyin doğru olduğunu bulma zahmetine katlanmalarını sağlamaktı. İşte, hiç kimsenin bilerek yanlış yapmayacağını savlayan ikinci ünlü deyişi de, bu düşüncenin bir sonucu oldu. Eğer erdem bilgi ise, erdemsizlik ya da kötülük yalnızca bilgisizlikten kaynaklanır.

Öyleyse, erdemin, adaletin, v.b.g., ne olduğuna ilişkin bilgiyi kazanmaya nasıl başlayabiliriz? Sokrates, daha önce de söylemiş olduğum gibi, hem kendisi hem de başkaları için bir yöntem önerdi. Bilgi bu yönteme göre, iki evrede elde edilir. Bunlar, Aristoteles'in de haklı olarak Sokrates'e atfedebileceğimizi söylediği, tümevarımsal uslamlama ve genel tanım evreleriydi. Kesinlikle Sokrates'in kendisini de şaşırtmış olan bu kuru mantıksal terimlerin, ilk bakışta değerlerle pek bir bağlantısı yokmuş gibi görünür, oysa Sokrates için bu bağlantı yaşamsal bir önemdeydi. İlk evre, (eğer tanımlanmak üzere bir araya gelinen terim adalet ise) kendilerine "adalet" adının uygulanabileceği, üzerinde tüm araştırmacıların uyuştuğu örnekler toplamaktan oluşur. Daha sonra, toplanan adil eylem örnekleri, onlarda, onların kendisi sayesinde bu adı taşıdıkları ortak bir nitelik bulgulamak için, incelenir. Bu ortak nitelik, ya da daha çok ortak nitelikler öbeği, adil eylemler olarak, onların özünü oluşturur. Bu öz gerekte, adil eylemlerin bireysel olarak, ayrılmaz bir parçası olan zamanla ve başkaca koşullarla ilintili ilineksel özelliklerden soyutlanmıştır ve adaletin tanımına karşılık gelir. Şu halde, tümevarımsal uslamlama, Yunanca karşılığının da gösterdiği gibi, anlığı, bir araya getirilmiş, ve toplu olarak ele alınmış bireysel durum ve örneklerden, onların ortak tanımlarına ilişkin genel bir kavrayışa "götüren" bir uslamlama türüdür.

Sokrates'in, usanmak bilmez sorgulamalarının kurbanlarında bulduğu yanlış, onların yalnızca birinci evreyi yerine getirmenin, eşdeyişle, birbirleriyle ilgisi olmayan birkaç örnekten söz etmenin, ve "şu ve şu adalettir" demenin yeterli olduğunu düşünmeleriydi. Bu tutum Platon'un **Euthyphro** adlı diyalogunda, Sokrates'le dinliliğin anlamı hakkında tartışan Euthyphro'da çok iyi bir biçimde sergilenir. Bu diyalogun konusu, Euthyphro'nun, adam öldürmek suçuyla kendi babası aleyhinde dava açmak üzere, kendisinin bir ödev duygusu olarak nitelediği bir duyguyla harekete geçirilmiş olması olgusuyla bağlantısı içinde, hemen açığa çıkar. Kendisine "dinlilik" sözcüğüne yüklediği anlamın ne olduğu sorulduğunda, Euthyphro

"Dinlilik (dindarlık) şimdi benim yapmakta olduğum şeydir" yanıtını verir. Bir başka diyalogda, kendisiyle tartışan Menon adlı birine Sokrates şunları söyler: "Ben senden yalnızca tek bir şey, eşdeyişle erdemin tanımını istedim, sense bana bir erdemler sürüsü verdin" Sokrates onların, birçok ve çeşitli doğru eylem örneği olsa bile, bu eylemlerin tümünün kendisi sayesinde doğru diye nitelendirildikleri ortak bir nitelik ya da ıraya (karaktere) sahip olması gerektiğini anlamalarını sağlamak istiyordu. Böyle bir ortak nitelik yoksa, sözcük anlamsızdır.

Sokrates'i bu denli sevilmeyen biri yapan, insanları rahatsız edici sorularının ereği buydu —bir erdemler sürüsünden tek bir şeyin, erdemin tanımını çıkarmak. Bu, insana ilk bakışta bir mantık alıştırması gibi gelmektedir, ancak bu gerçekte, Sokrates'e Sofistik öğretimin yıkıcı ahlaksal etkileriyle savaşmanın, olanaklı görünen tek yoluydu. "Dinlilik nedir?" türünden sorulara yanıt olarak, "Dinlilik şimdi benim yapmakta olduğum şeydir" yanıtını veren bu insanlar, tam tamına, olanaklı tek davranış kuralının, neyin yararlı olduğuna olayların akışı içinde, düşünmeden karar vermek olduğunu söyleyecek insanlardı. Kabul edilmiş hiçbir kural, evrensel olarak geçerli hiçbir ilke yoktu.

Sokrates yaşadığı zamanın çok ilerisinde olmanın cezasını çekti. Açık seçik ve doğrudan düşüncesi, alayının kendilerine yönelmiş olduğu Sofistlerin düşünceleriyle bir tutuldu, ve iki gerici yurttaş tarafından gençleri baştan çıkarmak ve devletin tanrılarına inanmamakla suçlandı. Öğrencilerinden ve dostlarından en ünlülerin onun ününü arttırmamış oldukları kabul edilmelidir. Bunlardan biri, hakkında daha fazla şey söyleme gereksinimi duymadığımız Alkibiades idi. Diğeri ise, Atina'nın İ.Ö. 404 yılındaki çöküşünden sonra, sürgünden dönerek iktidarı ele geçiren ve, kendisinin en sert ve aşırı üyelerinden biri olduğu, Otuzların yönetimi sırasında gerçekleşen kanlı temizlikten büyük ölçüde sorumlu olan, kötü ve kinci Kritias'tı. Sokrates'i suçlayanlar onun için ölüm cezası istediler. Atina geleneklerine göre, Sokrates'in, yargıçları ikisi arasında bir seçim yapma durumunda bırakarak, kendisi için daha hafif bir ceza isteme hakkı vardı. Kendi önerisi bununla birlikte, Atina halkına iyilik eden bir kimse olarak, kendisine kentin özgürlüğünün verilmesi gerektiği oldu. Her durumda, uygun bir para cezasını ödeyecek parası olmadığını söylüyordu. Platon'un ve diğer dostlarının içten teşvikleriyle, onların ödeyeceği bir para cezası önerdi, ancak bu etkinliklerin onun için yaşamın kendisinden daha önemli olduğu temeli üzerinde, "baştan çıkarıcı" etkinliklerine bir son vermeyi

yükümlenmeyecekti (taahhüt etmeyecekti). Bu durum Sokrates'i yargılayan yargıçlara seçim yapma olanağı bırakmadı ve Sokrates ölüm cezasının infazını beklemek üzere, tutukevine gönderildi. Dostları, bu kez kaçmasını kolaylaştıracak bir planla, yeniden ortaya çıktılar. Kendisinden nefret eden bu insanların, hepsi olmasa da, çoğunun onun ölümünü görmeyi arzu etmediklerini ve, Sokrates Atina'dan ayrılıp bir başka yerde sesini çıkarmadan yaşama konusunda ikna edilebilmiş olsaydı, çok daha hoşnut olacaklarını ortaya koyan olasılık çok güçlüdür. Bununla birlikte, o, Atina yasalarının yurttaşlarına sağladığı yararlardan tüm yaşamı boyunca, payına düşeni aldığı ve, aynı yasalar şimdi kendisinin ölmesini uygun gördüğüne göre, bu kararlarından kaçmanın kendisi için adaletsizlik ve nankörlük olacağı yanıtını verdi. Hem kim, Sokrates'in ölmekle, şimdiye dek tanımadığı çok daha iyi bir varoluşa geçmediğini söyleyebilirdi? Böyle berrak ve yüce bir ruh haliyle, o İ.Ö. 399 yılında, yetmiş yaşındayken zehiri içti.

Sokrates'in sonu, doğuşu ve yetenekleri siyasal yaşam için son derece uygun olan genç dostlarından biri üzerinde, onun politikaya girmedeki isteksizliğini son sınırına vardıracak denli büyük bir etki bıraktı. Her durumda zaten devletin içine düşürülmüş olduğu durum ve son dönem yöneticilerinin aşırılıkları karşısında düş kırıklığına uğramış olan Platon, Sokrates gibi bir adamı ölüme göndermiş olan devletin, kendisinin yönetiminde etkin bir rol oynayabileceği bir devlet olmadığına karar verdi. Bunun yerine kendisini, içlerinde hocasının canlı bir resmini verdiği bu hayret verici diyalogları yazmaya ve onun öğretimini yine bu soylu adamın kendisinin ağzından geliştirmeye, pekiştirmeye ve genişletmeye adadı. Sokrates hakkında söylenebilecek daha çok şey vardır, ancak onun düşüncesi Platon'un düşüncesiyle çok yakından ilişkili, ve ikisini birbirinden ayıran çizgi açık seçik olarak seçilemeyecek denli belirsiz olduğu için, burada Sokrates'in salt kendisinden ve Sokrates için, söz etmeye bir son vereceğim. Platon üzerindeki tartışmamızı sürdürdükçe, zaman zaman Sokrates'in mesajının değişik yönlerine geri dönmemiz kaçınılmazdır ve bu mesajın en iyi bir biçimde, Platon'un Sokrates düşüncesinin çeşitli yönleri üzerinde tekrar tekrar düşünmesinin sonucu olan yeni ürünlerle ilişkisi içinde, anlaşılabileceğini düşünüyorum.

V. BÖLÜM

PLATON

(İdealar Öğretisi)

Platon'un felsefesini en iyi biçimde, öyle sanıyorum, onu öncelikle, felsefi etkinliği birbirleriyle ilişkili iki motifin etkisiyle yönlendirilmiş biri olarak görürsek anlayacağız. O herşeyden önce Sokrates'in üzerine aldığı yüce ve onurlu görevi, onun bırakmak zorunda kalmış olduğu noktadan başlayarak üstlenmek, hocasının öğretimini pekiştirmek ve onu kaçınılmaz sorgu ve söylentilere karşı savunmak istemekteydi. Ancak bunda salt Sokrates'e duyduğu kişisel muhabbet ya da saygı motifleriyle eylemiyordu. Bu, bağımsız bir siyasal, ekonomik ve toplumsal bir model olarak kent-devleti düşüncesini savunmak, onu savunulmaya değer bir düşünce haline getirmek olan ikinci motifine uygun düşmekteydi. Çünkü Platon bu geniş kapsamlı ereğin en başarılı bir biçimde, Sokrates'in Sofistlere olan meydan okuyuşunu kabul edip, geliştirmekle yerine getirebileceğini düşünüyordu.

Özgür kent-devletinin kötü yazgısına Philip ve İskender'in fetihleri damgasını vurdu. Klasik Yunan yaşamının söz konusu yoğun, sıkı birliğinin, yarı-Doğulu bir örnek üzerine kurulan büyük krallıkların ortaya çıkışıyla silinip süpürülmesi gerektiğini, bu fetihler açık seçik olarak ortaya koydu. Ancak gerçekte onlar, bir süreden beri devam edip gitmekte olan bir çöküş sürecini, ona son ve kesin darbeyi indirerek, tamamlamaktan başka bir şey yapmadılar. Çöküşün nedenleri bir ölçüde siyasaldı, hiç kuşkusuz. Kent-devletleri arasındaki savaşların yıkıcı etkileri, yenilginin Atina —toplumun kent-devleti biçiminde düzenlenmesinin en yetkin bir biçimde, doruk noktasına ulaştığı yer— üzerindeki felaket getiren etkisi, savaş sonrası ahlaksal çöküntü, ve yenilgiyi izleyen dönemde ortaya çıkan tiranlıklar, bu nedenler arasında sayılabilir. Felsefi düşüncenin, bu olumsuzluklar ve hoşnutsuzluklar üzerinde yükselen egemen akımları, küçük kent-devletlerindeki yaşamın pürüzsüz bir biçimde devamının çok büyük ölçüde kendilerine bağlı olduğu geleneklerin, isterseniz kabul edilmiş uylaşımların altını kazımada, üzerlerine düşeni fazlasıyla yaptılar.

Bu durumu tam anlamıyla değerlendirebilmek için, devletle dinin birbirleriyle tam anlamıyla özdeşleştirilmiş olduklarını görmemiz gerekir. Antik Yunan'da kiliseyi, devlete bağımlı ya da devlet karşısında ikincil

kılmak diye bir şey söz konusu değildi. Kilisenin şu ya da bu biçimde, söyleyecek hiçbir sözü yoktu; öte yandan devletin kendisinden ayrı olarak varolan bir şey de söz konusu değildi. Tanrılara devletin resmi törenleri olan festivallerde tapınılırdı, ve bu festivallere katılmak her yurttaşın alışılmış, sıradan ödevleri ve etkinliklerinin bir parçasıydı. Atina'da birçok tanrıya tapınılmakla birlikte, kentin koruyucusu ve bir Atinalının kalbine en yakın olan tanrı Athena'ydı; tanrının adının kentin adıyla çakışması da bundandı. Din ve yurtseverlik bir ve aynı şeydi. Bu, Britanya dininin Britanya'ya tapınmak olması gibi bir şeydi. Atina Akropolisi Athena'nın tapınağıyla süsleniyordu. Athena'nın festivali Atina takviminin en önemli festivaliydi. Bu arada yasanın dayanağı ve kutsanmasının kökünün yasanın tanrısal kökenine duyulan geleneksel inançta bulunduğunu da anımsamalıyız. Nasıl ki Yahudi inancında on buyruk Musa peygambere verilmişse, tıpkı bunun gibi, Yunan yasaları da ilk yasakoyuculara, insanların tanrısı ya da özel olarak, tüm tanrıların babası Zeus'un sözcüsü ya da peygamberi olan Apollon tarafından verilmişti. Yunan yurttaşlarının büyük bir çoğunluğu kişisel ve bireysel din diye bir şeyi bilmiyorlardı. Kişisel ve bireysel bir din getirmeye çalışan mezhepler, hiçbir zaman kent-devletinin birliğini sağlayacak ya da sürdürecek denli büyük bir etki yapmadılar, ve herhangi bir başarı elde ettikleri zaman da, kurulu düzen için kesinlikle zararlı oldular.

Buradan, yerleşik dini sorgulamanın toplumun bütün bir kurulu düzeninin temelini sorgulamak olduğu ve kent-devletini savunmanın, savunma salt siyasal bir düzeyde kaldığı sürece, tam ve yeterli olamayacağı sonucu çıkar. Kent-devletinin yasalarını ve kurumlarını ussal olarak savunma, onlara Evrenin yönetimine ilişkin tanrıcı bir anlayıştan ayrılamaz olan, saltık (mutlak) ya da aşkın bir geçerlilik kazandırmak zorundadır. Tüm görkemliliğine karşın, eski Homerosçu Pantheonu yeniden eski konumuna döndürmek gerçekten de olanaksız olabilirdi. İnsanlarla birçok ortak yönleri bulunan bu tanrıların zamanları çoktandır geride kalmıştı, ve, tanrıtanımaz filozofların ya da Sofistlerin saldırıları bir yana bırakılsa bile, onların daha ileri ve giderek daha çok aydınlanmış bir topluluğun vatana bağlılığını uzunca bir süre sağlamaları artık olanaksızdı. Ancak eğer eski insanbiçimsel tanrılar bir daha geri gelmemecesine gittiyseler, beşinci yüzyılın sonlarına doğru, eylem alanından olduğu denli, doğa alanından da büyük bir hızla kaybolmakta olan düzen ve süreklilik öğesini yeniden

kurmak için, onların yerine, şu ya da bu biçimde, başkalarının getirilmeleri gerekiyordu.

Düşünce alanında, yerleşik kurumların geleneksel temellerine saldırı, üç yönden gelmekteydi: Doğa felsefesinden, Sofistik devinimden ve gizemcilikten. Gizemcilerin (mistiklerin) üzerinde burada çok fazla durmayacağız, ancak geçerken, içlerinden, öğretisi, bir insanın dininin, Devlet'e olan ödevleriyle hiçbir ilişkisi olmayıp, salt kendi ruhuyla ilgili olduğunu öğrettiği için, zararlı ve yıkıcı olan Orpheus'a atfedilen yazıları kullananların en önemlileri oldukları, bağımsız din hocalarının varoluşunu dile getirebiliriz. Doğa felsefesinin oluşturduğu tehlike, onun tanrıların, kentin onları Homeros'tan miras almış olduğu biçim içinde, varolmalarının pek de olanaklı olmadığı dersinde yatar; Sofistlerin oluşturdukları tehlike ise, kentin yasalarının bununla birlikte, hiçbir tanrısal köken ve dayanakları bulunmadığını savlamalarıyla ortaya çıkar: Yasalar insan tarafından yapılmış olup, pekala yapılmayabilirdi de.

Bu düşünce akımları etkilerini, Platon'un diyaloglarını yazmaya başladığı zamandan kısa bir süre önce duyurmaya başlamıştır. O, başkaca birçok şey yanında, salt yaşamını siyasal düşünceleri geliştirip incelemeye vakfetmek adına, etkin bir politika kariyerinden vazgeçmiş pratik bir siyaset düşünürü olduğu için, iki yoldan birini seçmek durumunda kaldı. Ya kent-devletinin, tüm kurumları ve gelenekleriyle birlikte, geçmişin ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul ederek (bugünlerde, **etmediği** için zaman zaman eleştirilmektedir), yıkıcı güçlerle birleşecek ve onun çöküşünü hazırlamış olan farklı öğelerden, kent-devletinin yerini alacak, yeni bir toplum ve yeni bir din kuracaktı; ya da karşıtlarını, yanlışa düşmüş göründükleri yerlerde çürüterek, buna karşın kendilerinden, haklı göründükleri ve, eksikliğinin varolan düzen için bir güçsüzlük oluşturduğu bir öğeyi gösterdikleri yerlerde, yalnızca kendi kafasındaki çerçeveye güç katmak için yararlanarak, kent-devletini ayakta tutmak için tüm gücünü seferber edecekti. Bu almaşıklardan her ikisinde de, siyasal ve dinsel (ya da metafiziksel) bir arada gitmek zorundadır. Siyasal düşüncelerin temellerine ilişkin hiçbir gerçek reform, insanın gerçekliğin doğasına ilişkin düşüncelerinde karşılığını bulacak bir reform olmaksızın ortaya çıkamaz. Tüm bunlar Platon için çok açık seçikti ve dolayısıyla o tüm güçlerini Hellenizm ve kent-devleti tarafına yığdı. **Devleti** yaşamının hemen başlarında yazışı, aynı konuya bu kez yaşamının sonunda **Yasalarla** yeniden dönüşü de, onun tüm yaşamı boyunca aynı ülküye, kent-devletinin,

ortadan kaldırılması (ilgası) değil de, olumsuz öğelerden arındırılması ve güçlendirilmesine dayanan yeniden biçimlenmiş (reformdan geçirilmiş) bir toplum ülküsüne bağlı kaldığını göstermektedir. Platon'un **Devlet**'inde yönetici sınıflar içinde yer alan birey, bize aşırı bir insafsızlık olarak görünecek bir biçimde, toplumun gönencine göre çok önemsiz kılınmak durumundadır. Bunlardan, bir başka deyişle devletin en değerli yurttaşlarından bir anlamda vazgeçmek, özel mülkiyeti ve aileyi kaldırmak, çocukları ailelerinden alıp devletin bakım ve gözetimine vermek, hak ve ödevlerin, karşı konulmaz bir sınıf ayrımları dizgesine göre, dağılımı —tüm bunlar bizde adeta bir şok etkisi yapmaktadır. Diyalogda konuşmalara katılan dinleyicilerden birinin şunları söylemesi sağlanır: Yeni düzende devletin başına geçmek durumunda olanlara, evleri ve arazileri ya da başka mülkiyetleri olamayacağı, ancak sanki ücretlilerin— Sokrates'in, dostunun eleştirisini olduğundan daha da güçlü kılmak için, işaret ettiği gibi, bir ücretlinin maaşını bile almaksızın —bir garnizonuymuşçasına eyleyecekleri için, mutlu bir yaşam nasip olmayacak gibi görünmektedir. Buna verilecek olanaklı tek yanıt şudur: "Kent-devletini kurarken ereğimiz, bir sınıfa özel bir mutluluk vermek değil de, bir bütün olarak kenti, olanaklı olduğu ölçüde, mutlu etmektir".

Önerilen ölçüler, kent-devletinin mantıksal sonucuydu ve Platon onun, mantıksal sonucuna doğru götürülmedikçe ve, içinde bulunulan koşullar içinde, zaten işbaşında olan yıkıcı güçlerin gündeme gelmelerine yol açan bireysel kapris ve sapmalardan kurtarılmadıkça, varlığını sürdürme şansı olmadığını gördü. Kent-devleti yalnızca eğer, her yurttaşın kendisi için, niteliği ve sığasına göre saptanan işlevi kabul etmesine dayanan bircinstenliği (homojenite) ya da, Platon'un onu dile getirirken kullanmayı yeğleyeceği terimi kullanalım, uyumu sağlayıp koruyabilirse, kurtuluş için umut olabilir. Platonculuğun azizi, hiç kuşkusuz, dostları kendisi için kaçış planları yaparken, hapiste oturmuş ölümü bekleyen ve kaçma önerilerine, aşağı yukarı şu sözlerle karşılık veren Sokrates'ti: "Sanıyor musunuz ki, yargının kararlarının hiçbir gücü olmaz, onlar bireyler tarafından geçersiz kılınır ve içi boş sözler haline getirilirlerse, bir devlet varolmaya devam edebilir ve yıkılmaktan kurtulabilir?"

En önemli, en kritik soru doğrudan doğruya Sokrates'in kendi öğretiminden doğar. Sokrates kendi yalın, insanları daha iyi kılma ve, kendi deyimiyle, "ruhlarına özen göstermeleri" konusunda ikna etme çabasında, onlara, erdemli bireysel eylemlere —adil, cesur, kibar, v. b. eylemler—

önem vermekle yetinmeyip, bu eylemlerin gerisinde bulunan, adalet, cesaret ya da kibarlığın doğasını anlayabilmek ve tanımlayabilmek için elinden gelen herşeyi yapmaları gerektiğini göstermeye çalıştı. Bunun içerdiği güçlüğü, ilk kez olarak, Platon'un kendisinin ortaya koyduğu pek söylenemez. Aristoteles'in de söylediği gibi, bir bütün olarak (doğal) şeylerin doğası üzerinde hiçbir biçimde durmayan, ancak tüm zamanını ve gücünü eylemle ilgili sorunlara veren Sokrates'in içtenlikli tutkusunun, İ.Ö. beşinci yüzyıl Yunanistan'ın parlak ve kuşkucu anlıklarında sorular ve eleştirilere neden olması kaçınılmazdı.

Soru şudur. Öğüdün, ey Sokrates, büyük bir sayıntı, adalet ya da erdem diye bir şeyin, adalet ya erdemin sergilendiği bireysel eylemlerden ayrı olarak varolduğu sayıntısını içermektedir. Ancak saltık adalet ya da erdem gerçekten varolur mu? Doğru olan, bir dizi insanın farklı zamanlarda, farklı koşullar altında, bizim adil diye nitelediğimiz bir biçimde eylemiş olmalarıdır. Ancak bu ayrı ve birbirlerinden bağımsız eylemlerden hiçbirinin, tanımını aradığımız yetkin adaletle özdeş olduğu savlanamaz. Tüm bu adil eylemler, yalnızca yetkin adalete, yetkin olmayan örnekler ya da yaklaşımlar olarak düşünülürler. Bununla birlikte, yine de, bireysel adil eylemlerin dışında, neyin varolduğu söylenebilir? Ve eğer tümel adaletimiz varolmuyorsa, böyle bir yanıltıcı araştırmayla ne kazanılabilirdi?

İkinci eleştiri nesnesi, "ruhuna özen gösterme" ve bunu Sokrates'in ısrar ettiği bir biçimde kişinin kendisini-sorgulama yöntemiyle yapma öğüdüydü: Çünkü bu öneri de olağanüstü yeni bir şeydi. Yunanlıların çoğu, bir olgu olarak, her iki ayağıyla da yere sağlam basan ve görünüşte yaşayan insanlardı. İlkel inançlardan miras aldıkları ve Homeros'ta görüldükleri biçim altında kabul ederek yücelttikleri, birtakım karanlık ve belirsiz fikirlere sahiptirler. Bunlardan biri, ruhun bedeni canlandıran, ancak bu arada, etki yapabilmek için, kendisi de bedene bağımlı olan bir nefes ya da buhar olduğudur. Ölüm sırasında, beden yok olmaktaydı ve evsiz barksız kalan **phyche** ise, anlık ya da güçten yoksun olarak, solgun ve gölgeli bir varoluşa düşerdi. Gizler yoluyla, ölümden sonra daha iyi bir şeyler umut edenler için bile, **psyche**nin ahlaksal yetilerin oturduğu yer olması ve bedenden çok daha büyük bir önem taşıması yeni ve alışılmadık bir şeydi.

Bu yeni görüşleri söz konusu eleştirilere karşı savunabilmek için, felsefenin iki yanını, metafiziği ve ahlak felsefesini bir araya getirmek zorunluluğu vardı. Bu ise Platon'a son derece uygun gelen bir işti, çünkü o Sokrates'e karşıt olarak, ahlak alanındaki sorunlara olduğu denli,

gerçekliğin doğasına ilişkin sorunlara da, bu sorunların salt kendileri için, yoğun bir ilgi duymaktaydı.

İş neyin gerçek olup, neyin gerçek olmadığına ilişkin, büyük bir önem taşıyan, temel soru üzerinde bir karar vermeye gelince, Platon kendisinden önce gelen iki düşünür tarafından, eşdeyişle Herakleitos ve Parmenides tarafından yoğun bir biçimde etkilenmiştir. Herakleitosçular zaman ve uzay dünyası içinde yer alan herşeyin, kendi deyişleriyle akmakta olduklarını dile getirmişlerdi. Değişme bir an için bile durmuyordu ve iki farklı anın ikisinde de aynı olan hiçbir şey yoktu. Bu öğretinin mantıksal sonucu, bir insanın belirli bir anda, kısa bir süre önce olduğundan farklı olan şeye ilişkin olarak bilgi sahibi olmasından söz edilemeyeceği için, bu zaman ve uzay dünyasına ilişkin olarak hiçbir bilgimiz olmayacağıdır. Bilgi bilinecek durağan bir nesne ister. Öte yandan Parmenides ise, yalnızca, duyulardan tümüyle ayrı, ve bağımsız olarak iş gören anlığın etkinliği yoluyla bulgulanabilen böyle bir durağan gerçeklik bulunduğunu savlamıştı. Bilginin nesnesi zaman ve değişmeden bağışık olup, değişmez ve ebedi olmalıdır, oysa duyular bizi yalnızca değişen ve yok olanla ilişkiye sokar.

Phytagorasçı matematiğe duyduğu derin ilginin de etkisiyle, Platon bu düşüncelerle Sokrates'in ahlak alanında yükseltmiş olduğu sorular arasında bir ilgi kurmuştur. Onun için iki şey, yalnızca Sokrates'ten miras kalan saltık ahlaksal ölçütlerin varoluşu değil, ancak aynı zamanda, dünyaya ilişkin bir Herakleitosçu kuram temeli üzerinde, tüm bir bilimsel bilgi olanağı da tehlikede bulunmaktaydı. Platon ahlaksal ölçütlerin varoluşuna olduğu denli, bilimsel bilginin varoluşuna da güçlü bir inanç beslemekteydi, ve bu nedenle, onun için bu iki konuda kuşkucu bir yanıt düşünülemez olduğundan, o olanaklı olan tek şeyi yaptı. Bilginin nesnelerinin bir başka deyişle tanımlanacak şeylerin varolduklarını, ancak bunların algısal dünyadan herhangi bir şeyle özdeşleştirilmemeleri gerektiğini öne sürdü. Bunların varoluşları zaman ve uzayın dışında olan ideal bir dünyadaydı. Bunlar ünlü Platoncu "İdealar"dır. Buradan da anlaşılacağı gibi, onlar Platon'un kendilerine verdiği, ve biçim ya da örnek anlamına gelen Yunanca **idea** adıyla adlandırdılar. İngilizce "idea" sözcüğü, öyleyse bir yönden, bunlar için bulunabilecek en kötü karşılıklardan biri olmuştur, çünkü bu sözcük anlıklarımızdan (zihinlerimizin) dışında hiçbir varoluşu olmayan bir şeyi önerir, oysa Platon için yalnızca **idea**ların tam, yetkin ve bağımsız bir varoluşları vardı.

Bununla birlikte, İngilizce "idea"[*5] sözcüğü, bir başka yönden, bu yetkin ve bağımsız varoluşa yüklenen şeyin ne olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır. Her ne denli şarap ve kriket oyuncuları, üçgen ve fırsatlar arasında ortak olan pek az bir şey var gibi görünse de, iyi bir şarap ya da iyi bir kriket oyuncusu, eşit üçgenler ve eşit fırsatlardan söz ettiğimiz zaman, bize aynı şeyi kastetme ya da dile getirebilme olanağı veren bir iyilik ya da eşitlik "ide"sine sahip olduğumuzu söyleriz. Aynı sıfat farklı nesnelere uygulandığında, ortak bir anlam temeli yoksa, iki insan arasındaki iletişimden, olanaksız olacağı için, vazgeçilmelidir. İşte bu ortak temele, iyilik ya da eşitlik idesi ya da kavramı adını vermekteyiz. İnsanların çoğu "iyi" sözcüğünü kullanmaya devam etme hakları için uğraşacaklar, ve onun bizzat kendisine ait bir anlamı olduğunu savlayacaklardır. Ancak onun kullanımı, her durumda, entelektüel bir sorun haline gelir ve, Platoncu inançların yorumcular ve araştırmacılar arasında pek de moda olmadığı bir zamanda, günümüzde bazı filozoflar genel terimleri kullanma savının yasal olup olmadığını sorgulamaya çokça eğilimlidirler. Bu genel terimleri kullanan bazılarımız doğru bir atış ya da güç bir atışı hedefe isabet ettirme ile bir şarap arasında ortak bir şey bulunup bulunmadığını, varsa bile bu ortaklığın neden oluştuğunu kesinlikle bilmeyiz. Platon bunların ortak bir şeye sahip olduklarını, ve bu ortaklığın yalnızca, her ikisinin de İyi İdeasından pay aldıkları sayıntısıyla açıklanabileceğini dile getirmekteydi. İyilik ya da eşitlik idesinden söz etmekte haklısınız, ancak anlıklarımızdan bağımsız bir varoluşa sahip olan, ve zaman ya da değişmeden uzakta bulunan, saltık varlıklar olduklarına inanmak durumunda olduklarımız da, **yalnızca** anlıktaki ideler ya da kavramlar olarak gördüğümüz bu şeylerdir, yoksa bilgi asılsız bir düş, nesnesi de bir kuruntu haline gelir. Bu inançla ise, anlaşılır bir tavırla, bir iyi tanımı aramaya koyulabiliriz; bundan sonra ancak, dünyamızın iki farklı görüngüsünü —kriket oyuncusu ve şarap— onları ortak bir ölçüt ışığında değerlendirerek, iyi olma ortak ıraları içinde anlayabiliriz.

Şu halde, doğal dünyanın ebedi ve yetkin ilk örneklerini içeren, ideal bir dünya kabul edebiliriz. Değişen dünyamızın sahip olduğu yarı-varoluş hali her ne olursa olsun, o bunu ideal dünyanın tam ve yetkin varoluşundan pay almaya borçludur. Bu kendisinde neredeyse dinsel bir inanç, hatta gizemsel bir deney içeren bir tavır olduğundan ve uslamlamayla tam olarak açıklanamayacağından (her ne denli Platon uslamlamanın onsuz olamayacağımızı çok güçlü bir biçimde kanıtladığını söylese de), Platon iki

dünya arasındaki ilişkiyi açıklamak için, mecazî bir anlatıma başvurur. Aristoteles bunun önemli bir eksiklik ya da güçsüzlük olduğuna dikkat çekmiştir; ancak başka türlüsü de pek olanaklı değildi. İdeal dünyadan o bazen, diğerinin özdeksel şeyler için olanaklı olan ölçülerde, öykündüğü bir örnek ya da model bazen de diğerinin, onun varoluşuna katıldığı ya da varoluşundan pay aldığı bir dünya olarak söz eder. İlişkiyi betimlemek için en çok kullandığı sözcük, aktörün oyundan bir bölüme ilişkin yorumu ile, oyunun yazarı tarafından düşünülüp, kavrandığı biçimiyle, ilgili bölümün bizzat kendisi tarafındaki ilişkiyi öneren bir sözcüktür.

Öğretiye, Platon'un yaptığı gibi, Sokrates yoluyla gelmiş bulunuyoruz. Bunun sonucunda da önce ahlaksal ve entelektüel kavramlarla karşılaşırız. Ancak Platon onu tüm doğal türleri içerecek biçimde genişletmiştir. Buna göre, atları yalnızca bir hayvan türünün üyeleri olarak görmekle kalmayız, ancak aynı zamanda bize "at" terimini kullanma ve tanımlama olanağı veren bir kavrama sahip oluruz, çünkü özdeksel olmayan dünyada, varlığından özdeksel dünyadaki bireysel atların yetkinlikten yoksun bir biçimde ve geçici olarak pay aldıkları, saltık bir at ideali bulunmaktadır.

Platon Sokrates'i **Phaidon**'da apaçık bir eşizusumla (totolojiyle) "Güzel (yani, güzel ideası - Çev.) sayesinde, güzel şeylerin güzel oldukları. . . fikrine, tüm kalbimle çok yalın ve açık bir biçimde ve belki de aptalcasına, hep sadık kaldım"[10] biçiminde konuşturduğu zaman, Sokrates, sözlerini daha modern bir terminolojiye çevirirsek, şunları söylemek istemektedir: "Onu ait olduğu sınıf içine yerleştirmedikçe, ki bu da sınıf-kavramı bilgisini gerektirir, bir şeye (bir başka deyişle, bireysel bir görüngüye) ilişkin olarak bilimsel bir açıklama veremeyiz".

Bu son tümce, günümüzde birçok insanın, her ne denli onlar Platon'la söz konusu sınıf-kavramına, sınıfın üyelerinden bağımsız olarak kendisine ait bireysel bir varoluş, ya da bireysel bir varoluşun sonucu olan sabit ve değişmez bir ıra yüklemek konusunda uyuşmayacak olsalar da, kesinlikle itiraz etmeyeceği bir tümcedir. Eğer tüm bunlar Platon'a zorunlu sonuçlar göründüyseler, o bunu hiç kuşkusuz, kendisinin kimi felsefi kabullerine borçluydu. Herşeyden önce, Sokrates'le birlikte şu iki temel noktayı, bilginin olanaklı olduğu inancıyla saltık ahlaksal ölçütlerin gerekli oldukları kanısını paylaşıyordu. Ve bu inancı paylaşmak, bize zaman ve uzay dünyasının dışında ebedi varlıkların var oldukları sayıntısı (assumption) ortaya konmadan da olanaklı görünmekle birlikte, bunu felsefe tarihinin Platon'un yaşadığı ve düşündüğü bir döneminde yapmak, çok daha güçtü.

Bunu görebilmek için, Yunan felsefesinin daha önceki tarihini — Herakleitosçuların doğal dünyaya yükledikleri sürekli ve aralıksız akışı, Parmenides'in gerçek olanın ebedi ve devinimsiz olması gerektiği üzerindeki ısrarını— şöyle bir düşünmeliyiz. Modern zamanların sıradan gündelik düşüncesinde, Platoncu İdeaların, düşünebileceğimizden çok daha yakın karşılıkları vardır. Eğer sıkıştırılacak olurlarsa, bunları kullananlar, anlıklarında bu türden herhangi bir kavrama sahip olduklarını yadsıyacaklardır, ancak gündelik düşüncenin ya da ortalama insanın düşüncesinin şaşırtıcı bir bölümü, kullandığımız genel terimlere karşılık gelen, gerçek ve değişmez varlıklar var oluyorlarmışçasına, yönlendirilmektedir. Bilimde, Doğa Yasalarına sahibiz. Bunlardan her biri, günümüzde o denli değilse bile, en azından çok yakın bir geçmişte, sergilendikleri, ve elbette ki hiçbir zaman tam anlamıyla eşbiçimli (uniform) olmadıkları gibi, kendilerini tam tamına aynen yinelemeyen, olaylardan ayrı bir varoluşa sahiplermişçesine, ele alınıyorlardı. Sıkıştırılırsa, bilim adamı, bunların birtakım pratik kolaylıklar oldukları, ve doğruluk için yaklaşık değerlerden daha fazla hiçbir şey olmadıkları yanıtını verir. Bunlar oldukça güçlü olasılıklara karşılık gelirler, daha fazlasına değil. Bununla birlikte, bilimsel kuramlardan oluşan görkemli yapılar, doğa yasalarının değişmez doğruluklar oldukları sayıntısı üzerinde inşa edilmişlerdir. Aynı doğa yasalarının, dün olduğu gibi yarın da geçerli olacakları inancı olmadan, bilim hiçbir ilerleme kaydedemeyecekti. Ancak bu, onlara aşkın ve saltık bir geçerlilik vermediğimiz sürece, inançtan daha fazla bir şey değildir. Onları, bir yandan böyle bir geçerliliğe sahip olduklarını yadsırken, sanki bu saltık ıraya sahiplermiş gibi görürüz.

Ogden ve Richard'ın **The Meaning of Meaning** (Anlamın Anlamı) adlı kitaplarının ekinde yorumlanan örnek, bir genel terimi, en azından günlük dilde, nesnelleştirmeye (objektifleştirmeye) ilişkin olarak daha iyi bir örneğe benzemektedirler. Bu ek bir hekim tarafından yazılmıştır ve örneği, farklı hastalıklar için isim kullanımıdır. "Grip" gibi bir sözcük, hiçbiri diğerinin tam tamına aynısı olmayan bir dizi durumu ya da örneği kapsayan genel bir terim için yetkin bir örnek oluşturur. Ancak çoğu kez ondan saltık ve kendi başına varolan bir şey olarak söz edilir. Bu nokta kendilerine doğrudan doğruya sunulsa bile, insanların büyük bir çoğunluğu, yine de gribin bu türden ayrı bir varoluşa sahip olmadığını anlamakta büyük bir güçlük çeker. Ancak, yazarın da işaret ettiği gibi, deneyimizde (tecrübemizde) hastalıklar yoktur, yalnızca hiçbir iki tanesi tam tamına aynı

belirti ya da arazlara sahip olmayan, hastalar vardır. "Grip" genel terimi, bireysel durumların ya da örneklerin üzerinde ve ötesinde, gerçek hiçbir şeye karşılık gelmez. Burada gizli olan ders pratiktir, çünkü hastalığı dikkatsiz bir biçimde nesnelleştirmek, hekimi hastaya pek yararlı olmayacak katı ve yetersiz bir yaklaşıma götürebilir.

Öyleyse, Platon'un bir anlamda, bir çoğumuzun konuşurken ve yazarken, bilinçsiz bir biçimde varsaydığımız şeyi, felsefi bir kuram düzeyine yükselttiğini, ve savunduğunu söyleyebiliriz. Bu ise, kullandığımız genel terimlere, terimin gerçekte kapsadığı herşeyi oluşturan değişken bireysel durumlar ya da örneklerin üzerinde ve ötesinde, karşılık gelen değişmez bir şeyin varoluşundan başka bir şey değildir. Farklılık, sıradan insanın hâlâ Sokrates'in onu bulduğu konumda olduğu, genel terimleri, onların ne anlama geldiklerini bilip bilmediğini bir an bile düşünmeden, özgürce kullandığı yerde, Platon'un onların metafiziksel bir gerçekliğe karşılık geldikleri inancında olmasıdır. Platon bu tavrıyla, Sokrates'in bunu yapmadıkça, bir başka deyişle bu genel terimlerin tam tamına ne anlama geldiklerini bulgulamadıkça, hiçbir yere varamayacağımızı ortaya koyan dersini onaylayıp, sürdürmektedir.

Yetkin ve zamandışı bir örnek dünyanın varoluşu, ve içinde yaşadığımız dünyanın görüngülerine atfedebileceğimiz gerçekliğin, her ne olursa olsun, onların aşkın Formlar dünyasının gerçekliğinden sınırlı bir ölçüde pay almalarına bağlı olduğu kabul edildiğinde: Bu ebedi Formlarla, gördüğümüz yaratıkların kimliklerini saptamamız, ya da gerçekleştirilirken gördüğümüz bir eylemin iyiden ya da güzelden pay aldığını belirlememiz için, kendilerine başvuracak bir başka deyişle, kendilerini ölçüt alacak biçimde, nasıl ve ne zaman bir tanışıklık kurmuşuzdur? Burada Platon, Orpheusçuların ve Phytagorasçıların öğretileri ışığında, Sokrates'in bir başka yönünü geliştirmekte ve pekiştirmektedir. Ayrıntılarıyla açıklanma ve savunulma gereksinimi duyan bir başka Sokratesçi öğüdün "insanın ruhuna özen göstermesi" öğüdü olduğunu, ve Platon'un, din alanındaki reformcuların **psyche**nin doğası hakkındaki öğretilerinde, yeryüzüne sıkı sıkıya bağımlı insan anlığıyla aşkın idealar dünyası arasında bir yarık bulunduğunu, daha önce söylemiştim. Yine, daha önce de söylemiş olduğum gibi, geleneksel Yunan inancında , beden yok olduğu zaman, **psyche**, şimdi yalnızca evsiz barksız bir hayalet olarak, (Homeros'un betimlediği biçimiyle, "tıpkı duman gibi") anlık ya da güçten yoksun, uçucu ve karanlık bir varlık haline gelmekteydi. Kimbilir, (Sokrates'in ölüm günü

dostlarını, buna inandıkları için acımasızca suçladığı gibi) sert bir rüzgar estiği zaman ölmek özellikle tehlikeliydi, çünkü böyle bir rüzgar **psyche**yi kavradığı gibi, dünyanın dört bir köşesine serpiştirebilirdi. Bu türden inançların yarattığı bir atmosferde, Sokrates'in **psyche**nin bedenden çok daha önemli olduğunu, ve ona bedenin elden çıkması pahasına da olsa, çok iyi bakılması gerektiğini savlamasının, bu denli büyük bir kuşkuyla karşılanması pek şaşırtıcı değildir.

Platon, hocasının söz konusu inancından aldığı destekle, ruhun özü itibariyle, şu gelip geçici dünyaya değil de, ebedi dünyaya bağlı olduğunu ortaya koyan Phytagorasçı dinsel öğretinin doğruluğunu bir kez daha onayladı. Ruhun birçok dünyasal varoluşu olmuştur, ve o bu varoluşlarından önce ve bu varoluşlarının arasında, bedenin dışında olduğu zaman, herşeyin ötesindeki gerçekliği birçok kez, bir an için de olsa, görmüştür. Buna göre, bedensel ölüm ruh için bir kötülük olmayıp, daha çok gerçek yaşam için bir yenilenmedir. Beden, ruhun yeryüzündeki yaşamından önce tanışıklık içinde olduğu İdealar dünyasına uçabilmek için, kurtulmak istediği, bir tutukevi ve bir mezarla karşılaştırılır. İdealar öğretisi ruhun ölümsüzlüğü —ya da en azından bedene girmezden önceki varoluşu— inancına karşılık gelmekte ya da bu inançla birleşmektedir. Platon öğrenmeyi —bu dünyada bilgi kazanmayı— bir anımsama süreciyle açıklamaktadır. Çevremizde algıladığımız şeyler, ilk başta bize sahip olduğumuza inandığımız yetkin ve tümel fikirlerin bilgisini aktaramaz. Ancak bu asıl gerçeklikleri daha önceden dolaysız bir biçimde görülediğimiz için, onların yeryüzündeki soluk ve zayıf yansımalarının bize, bir zamanlar bildiğimiz, ancak ruhun, bedenin özdeksel posasının pisliğinden dolayı unutmuş olduğu, bu gerçeklikleri **anımsatmaları** olanaklıdır.

Öğretinin temel sayıntısı, yetkin olmayanın kendi başına, bizi yetkinin bilgisine götüremeyeceğidir. Bu dünyadaki hiçbir iki şey, birbirlerine tam tamına, matematiksel olarak, eşit değildir. Şu halde, anlıklarımızda "eşit" sözcüğünün gerçek anlamına ilişkin olarak tanımlanabilir bir ide varsa, onu yalnızca, gördüğümüz çubukların ya da çizdiğimiz çizgilerin incelenmesinden ve karşılaştırılmasından çıkartmış olamayız. Bu fiziksel yaklaşıklıklar üzerinde çalışılmalıdır, ancak yalnızca onlar anlığa, bir zamanlar sahip olduğu, ve bu nedenle şimdi kendisinde gizil olarak bulunan, yetkin bilgiyi yeniden kazanmasında yardımcı olabilecekleri için. Bilginin kazanılmasında duyumun rolü işte bununla sınırlıdır. Ancak bu

onsuz olunamayacak bir şeydir, bununla birlikte bu dünyada kazanılan tüm bilgi, gerçekte anımsamadan başka bir şey olmadığı için, filozof bir kez duyu-algısı tarafından yola sokulunca, ruhu (yani, Platon için anlığı) özgür kılmak, onu duyu dünyasının üstüne yükseltmek ve ona yetkin formların bilgisini yeniden kazandırmak için bedeni olanaklı olduğu ölçüde ihmal edecek ve bedenin isteklerini yumuşatmaya bakacaktır. Platon'un Sokrates'in sözleriyle, felsefe "ölüm için bir hazırlık"tır ve felsefenin işi, ruhun, bir kez daha ölümlü bir bedenin sınırlamalarına dönmek zorunda kalmak yerine, sürekli olarak, İdealar dünyasında oturmasını sağlamaktır.

Bilginin doğasına ilişkin sonsal açıklama olarak, ruhun doğasıyla ilgili bu görüş, diyalogun sonundaki söylencenin (mitin) simgesel dilinde olduğu denli, diyalektik bir biçimde serimlendiği **Phaidon**'un bütününe de yayılır. Bir başka diyalogda, **Menon**'da anımsama kuramını, her ne denli kuramın gerektirdiği bir din ve felsefe birleşimi, Sokrates ona "eylemlerinin hesabını verebilmeyi kendi işleri gören rahip ve rahibelerce" savunulan bir öğreti olarak başvurduğu zaman, diyalogun hemen başında önerilse de, mantıksal kanıtlamaya elverişli bir şey olarak, ele alma girişiminde bulunulur. Bununla birlikte, başka yerlerde de, Platonculuğun bu yönü, genellikle birçok diyalog için bir tür final sahnesi oluşturan, büyük söylencelerde ortaya çıkar. Bu söylencelerden en büyüğü ve en önemlisi, ruhun tüm bir tarihine, bir dizi bedene girişine, yeryüzündeki yaşamları arasında neler olup bittiğine, ve sonunda tümüyle arındığı zaman, doğuş çarkından bir daha geri dönmemecesine, nasıl kurtulduğuna ilişkin olarak ayrıntılı bir açıklamanın getirildiği, **Devlet'**in sonundaki Er söylencesidir. Öte dünyada görmüş olduğumuz doğruları anımsadığımız olgusu, söylencede ruhların, yeniden doğuş için hazır oldukları zaman, Lethe'nin[*6] suyundan içmek zorunda bırakıldıkları söylenerek açıklanır. Daha yeni, kavurucu bir sıcakta, susuz ve kurak bir düzlüğü geçmek zorunda bırakıldıkları için, fütursuzca su içme eğilimleri vardır, ve ruhlar felsefede ulaştıkları dereceyi, bu eğilime gösterdikleri dirençle açığa vururlar.

Bedenden kurtulmak ve doğrulukla ebedi bir birleşmeye yükselmek nasip olmadıkça, tüm ruhlar, bununla birlikte, bu sudan az da olsa içmek zorundadırlar. Bu Lethe'nin suyu motifine koşut örneklere, hem söylencede hem de dinsel mezhepler olmak üzere, antik Yunan'da çeşitli kesimlerde ve yerlerde rastlanabilir ve bu motif Platon'un geleneksel malzemeyi, kendi erekleri için nasıl kullandığını çok iyi bir biçimde serimler. Platon'un kendi

anlığında, bu belki de, bedenin engelleyici özdeğinin oluşturduğu pisliğin simgesel bir biçimde betimlenmesinden başka bir şey değildir.

Yine, bu kez **Phaedrus**'ta, insan ruhunun birleşik doğasının, kendisinde, usu temsil eden bir at arabası sürücüsünün, biri cesur ve soylu, ve doğal olarak sürücüye itaat etme eğiliminde olan, diğeri ise kötü olduğu gibi, itaat da etmeyen, bir çift atı sürdüğü bir at arabası resmiyle simgeleştirildiği, daha nitelikli ve derinlikli bir söylenceyle karşılaşmaktayız. Bu atlardan birincisi, istenç ya da istencin gücü de içinde olmak üzere, insan doğasının cesaret ve kahramanlıkla dolu yönüne, diğeri ise bedensel arzulara karşılık gelmektedir. Uzun zaman önce, sürücü rotasını evrenin ta tekerinden, ebedi doğruları temaşa edebileceği dairesel bir yol üzerinde çizmişken, kötü atın sürücüsünü dinlemeyen inatçı atılımları, onu aşağılara çekmiş ve özdek ve değişme dünyasına sokmuştur.

Platon öğretisinden pek çok şeyin söylence biçiminde ortaya konmuş olduğu olgusu, birçok insanın, Platon'un bunlardan ne kadarının ciddiye alınmasını istediği konusunda, açık seçik bir düşünceye sahip olmasını engellemiştir. Bu durumda verilebilecek en iyi yanıt, Platon'un bizzat kendisinin **Phaidon**'da vermiş olduğu yanıttır. Burada, daha önce de söylemiş olduğum gibi, ruhun ölümsüzlüğü diyalektik bir kanıtlamayla serimlenir, ve diyalog daha sonra, ruhun ölümünden sonraki yaşamı hakkında, epeyce bir ayrıntının verildiği, uzun bir söylenceyle kapanır. Söylencenin sonunda, Sokrates diyalogda daha önce söylemiş olduğu herşeyi şöyle toparlamaktadır: "Şu halde, bu şeylerin tam tamına söylemiş olduğum gibi olduklarını söylemek, sağduyu sahibi bir insan için kolayca kabul edilebilir bir şey değildir; ancak ya bu ya da buna benzer bir şeyin ruhlarımız ve ruhlarımızın oturdukları yer hakkındaki doğruluğu ortaya koyması, (ruhun ölümsüz olduğu kanıtlanmış olduğu için) bana çok uygun görünmektedir ve onun, bizim gibi düşünen bir insan için, alınmaya değer bir risk olduğunu düşünmekteyim"

İdeaların varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü, ve bilginin anımsama olduğu görüşlerinden hepsinin, Platon tarafından ciddi ciddi savunulmuş felsefi öğretiler olduklarını kabul etmek durumundayız. Platon insan anlığının, kendi tikel düşünme yöntemleriyle, işte bu noktanın ötesine geçemeyeceğini düşünmüştür. Ancak bir yandan da, yukarıdaki üç sonucun bizzat kendileri, diyalektik usavurma yöntemlerinin ulaşamayacağı doğruluk bölgelerine inanmayı zorunlu kılmıştır. Söylencenin değeri, bu bölgelere giden, ve daha önce ozanlar ve dinsel yönden üstün yetilerle

bezenmiş başka insanlar tarafından açılmış olan bir yolu, bizim için kullanılır hale getirmesinde yatar. Söylencenin açıklamasını, harfi harfine doğru olduğuna inandığımız için değil de, sağın bir tanıtlama için oldukça gizemli olduklarını kabul etmemiz gereken doğruluklara ilişkin olarak, olanaklı bir açıklama sunma aracı diye kabul ediyoruz.

Platon felsefesine ilişkin böylesi kısa bir serimde, insanın neyi dahil edip, neyi dışta bırakacağını bilmesi, gerçekten de önemli bir sorun olmaktadır. Seçim her ne olursa olsun, insan ve anlığına ilişkin olarak tek yanlı bir resimden kaçınmak pratik olarak olanaksızdır. Şimdiye dek, İdealar kuramı gibi çok temelli ve önemli bir öğretiden söz etmeyi ve onun, hoş doğal olarak da gösteriyor ya, daha metafiziksel ve hatta gizemli bir yana yol göstermesine izin vermeyi seçtim. Öte yandan, belirli bir öğretisine değil de, Platon'a genel bir ilgi duyanların en çok okudukları yapıtlar, **Devlet** ve **Yasalar** adlı diyaloglar olduğu için, ve bunlarda da en çok Platon'un politika kuramına dikkat edildiği için, bu belki de haklı kılınabilir. Platon'un kendisi için ödev bildiği şeye hangi ruh haliyle yaklaştığını anlamak, her bakımdan özseldir ve, en azından Devlet için, burada genel çizgileriyle vermiş olduğumuz temel öğretilerin tümüne ve bu öğretilerin açığa vurduğu tinsel çerçeveye ilişkin özlü bir bilgi kaçınılmaz bir ön hazırlık oluşturur. Bununla birlikte, şimdiye dek söylemiş olduklarım, gözleri bir daha hiç yerinden oynamamacasına, bir başka dünya üzerinde yoğunlaşmış, ve gözü oturduğu yerden başka hiçbir şey görmeyen bir Platon resmi vermesin diye, açıklamalarımıza bir son vermezden önce, onun örneğin **Devlet'**teki ünlü mağara benzetmesinde aşılamaya çalıştığı ödev duygusundan söz etmeliyiz. Yeryüzü yaşamının büyük mağarasındaki gölge oyununu, dışarıdaki güneş ışığıyla yıkanmış gerçek dünya için bırakan filozof, der Platon, kaçınılmaz bir biçimde, mağaraya dönecek ve daha önceki hapishane arkadaşlarına, öğrenmiş olduğu doğruluğu anlatacaktır. Böyle insanlar gerçekte Platoncu Devletin yönetici sınıfını oluşturmalıdırlar. "Siyasal güç ve felsefe birleşmedikçe, dertlerin ardı arkası hiç kesilmez" Doğru ve iyi bir biçimde yönetmek için, devletin yöneticileri neredeyse tanrısal olan bir bilgeliğe ulaşmak zorundadırlar, çünkü Devleti iyi ülküsüne göre, doğrulukla yöneteceklerse, salt gölgesini değil de, doğruluğun bizzat kendisini bilmeleri gerekir. Bir başka deyişle, Devletin yöneticileri, bu dünyadaki tüm iyiliklerin onun soluk ve kararsız birer yansıması olduğu, yetkin İyi İdeasına ilişkin bilgiyi anımsamak durumundadırlar. Bu nedenle, bunlar, yönetmeye hazır hale geldikleri

saptanıncaya dek, uzun ve zahmetli bir eğitim sürecine tabi tutulmak durumunda kalırlar. On yedi ya da on sekiz yaşına dek süren bir önhazırlık eğitimini, beden ve askerlik eğitimi izlemelidir. Bunu, kendisi de daha sonra felsefenin en yüksek ve ağır dallarında beş yıllık bir ek çalışmaya götüren, on yıllık bir ileri matematik öğrenimi izler. Her evrede bir eleme söz konusu olur, ve bu elemeler sonunda seçilmiş olanlar, yaklaşık olarak otuz beş yaşlarında, ikincil hizmetler için hazır hale gelirler. Siyasal güç, bu filozoflar için, bundan böyle günaha teşvik edici ya da yoldan çıkarıcı bir öğe olmayıp, çok ağır bir sorumluluk olacak, ancak bunlar bu ağır sorumluluğu, salt toplumun iyiliği için, üstleneceklerdir. Platon'un Devletinde yönetici sınıfı oluşturanların, her ne denli aydınlanmalarından dolayı, Platon'un görüşüne göre, gerçek anlamı içinde en **mutlu** kişiler olsalar da, hiçbir biçimde en şanslı kişiler olmadıkları, bu durumun bir kanıtıdır.

VI. BÖLÜM

PLATON

(Sofistlere Verdiği Ahlaksal ve Tanrıbilimsel Yanıtlar)

Şimdi de onun temel anlayışlarından bazılarını betimleyerek, Platon'un ahlak öğretisini kimi ayrıntılarıyla göstermek dileğindeyim. Aşkın formlar öğretisi, kendinde tam bir yanıt olmadığı gibi, Sofistlerden bazılarının anti-toplumsal düşüncelerine getirilen tek yanıt da değildi. Platon'un geliştirdiği bir başka saldırı biçimi, ruhun en iyi ve en sağlıklı halinin ne olduğu sorusunu sormak, ve ruhun en iyi en sağlıklı halinin, kendisi için hem, daha önceden tanışık olduğumuz, **kosmos** sözcüğünü, hem de "düzgün düzenleme" anlamıyla sınırlanmış, **taxis** sözcüğünü kullandığı, düzenin varlığına (mevcudiyetine) bağlı olduğunda ısrar etmekti. Bu nedenle, ruhtaki bu **düzen** kavramıyla ne kastedildiğini, ve bunun sofistik uslamlamaları çürütmüş olmasından nasıl söz edilebileceğini araştırmak istiyorum. Herşeyden önce, hazırlık olması bakımından, kimi temel fikirleri tartışmak ve özellikle de, bir an için Sokrates'in düşüncelerine dönmek zorunlu olacaktır. Ancak ana fikri, düşünce zincirimizin bizi götürmekte olduğu varış noktası ustan hiç çıkarılmasın diye, şimdiden dile getirmekte yarar görüyorum.

Toplulukların çok ufak, ve kültürel koşulların son derece yalınç olduğu eski toplumlarda, ahlaksal ödevle kişisel çıkar arasında hiçbir çatışma gözlenmiyordu. Ritter'in de işaret ettiği gibi[11]: "Kendisiyle aynı toplulukta yaşayan insanlarla ve bu arada tanrılarla olan ilişkilerinde, varolan geleneklere uyan biri yüceltilir, saygı görür ve iyi biri olarak değerlendirilir, oysa uymayan biri, küçümsenir, cezalandırılır ve kötü biri olarak görülürdü. Bu koşullar altında yasaya ve geleneklere itaat bireye yarar sağlar, buna karşın yasayı ve gelenekleri ihlal etme, ona zarar getirir. Geleneklere ve yasaya itaat eden birey mutlu ve halinden hoşnut biridir".

Bu yalınç koşulların çok uzun süreli olması, ne yazık ki olanaklı değildir. Nitekim Yunanlılar, dikkatlerin zorunlu olarak haydutluk eylemleri, özellikle de yasaya ve geleneğe işini uydurarak karşı koymanın, aynı zamanda kişiye çıkar sağladığı yasadışı eylemler üzerinde yoğunlaştığı daha karmaşık bir uygarlık evresine ulaşmışlardı; bu durumda yasaya itaat, insanı oldukça mütevazı koşullar, ya da hatta baskı ve zulüm altında

yaşamak zorunda bırakabiliyordu. Böyle bir ortamdan sofistik "doğa" ve "yasa" karşıtlığı, ve, insanın adaletinden yalnızca farklı olmayıp, aynı zamanda ondan daha üstün ve güzel olan "doğanın adaleti" anlayışı doğdu. Bu anlayış, Platon'un **Gorgias** adlı diyalogunda, her ne denli Sofistlerden nefret ettiğini söylese de, Sofistik görüşü en aşırı biçimi içinde temsil eden, Kallikles tarafından savunulur. Kallikles bunu Kserkes'in sözde-yiğitlikleriyle örneklemektedir.

Bu anlayışın mantıksal sonucu, iyinin hazza ya da haz verene eşitlenmesidir; böyle bir eşitlemede ise, ödev düşüncesi açıkça yadsınır. Doğanın adil insanı olan, güçlü insanın kendi hazzına uygun olarak eylemek dışında hiçbir ödevi yoktur. Hazcılık (hedonizm) bir felsefi öğreti olarak, artık doğmuştur.

Hem Sokrates hem de Platon, iyiyle haz veren arasındaki bu eşitliğin yadsınmasıyla yakından ilgilendiler. Örneğin halk önünde söylev çekerken, yalnızca halkın hoşuna gitmeye, karşısındaki insanlara haz vermeye çalışan bir hatibin, onlara büyük bir zarar verdiğini söylemek doğrudur; buna karşın, halkın iyiliğini erekleyen bir hatip, halkın hiç hoşuna gitmeyecek şeyler söylemeyi zorunlu görebilir. Ancak eğer haz iyi ise, bu türden tümceler kurmak kesinlikle olanaksızdır. Öyleyse, Sokrates ve Platon iyiyle hazzı özdeşleştiren bu insanların yanlışa düştüklerini nasıl gösterdiler?

Sokrates Sofistleri herşeyden önce, neyin iyi olduğunu —salt bencillik dolu bir iyiliğin bile ne olduğunu— anlamak için, bilgiye duyulan gereksinim üzerindeki ısrarıyla karşıladı. Eğer, o şu ya da bu biçimde, kişisel çıkarımıza olmak zorundaysa, bırakınız bu en azından aydınlatılmış bir kişisel çıkar olsun. Hazzın üzerinde hiç düşünmeden peşinden koşma, gelecekte yalnızca mutsuzluğa götürebilir. Ancak buradan —herkesin de kabul ettiği gibi— kendi içlerinde haz veren kimi eylemlerin, zararın anlamını yine acı verenle sınırlasak bile, bir insana büyük zararlar verebileceği çıkar. Bu, eğer haz gerçekten de iyiyle, eşdeyişle yaşamın en yüksek ereğinin kendisiyle özdeş olsaydı, olamayacaktı. Hazzın kendisi, çoğu zaman ona aracı olabilse de, hiçbir zaman sonsal (nihaî) erek olamaz. "İyi"ye eşitlemek için bir başka sözcüğe ve bu sözcüğün açıklanmasına gereksinme duyarız. Sokrates'in kendisi, bunun için, yararlı ya da hayırlı anlamına gelen, bir başka sözcük önerir. İyi her zaman yarar veren, hiçbir zaman zarar vermeyen bir şey olmalıdır. Eğer iyiyi böyle tanımlarsak, kendi içlerinde haz veren eylemler, bir yandan yine saf kişisel-çıkarla ilgili olmak tavrını ortaya koymaya devam ederlerken, diğer yandan en yüksek ölçüt

olarak, en büyük yararın ne olduğu sorusunu dikkate almak durumunda kalırlar.

Çok yoğun bir biçimde pratik olan Sokrates, her durumda, Sofistleri kendi temelleri üzerinde karşılamaktan daha öteye gidemezdi. Formüle etmiş olduğu en yüksek ölçütün pragmatik bir boyutu olduğunu varsaymak, onun ırasına tümüyle uygun düşer. Ancak pragmatik bir temel üzerinde bile, eğer yol gösterici Sokrates olursa, oldukça uzun bir yol alınabilir. Bir anlık hazları hiç düşünmeden kabul etmeye karşıt olarak ölçüp biçme gereksinimi bir kez kabul edilince, tüm yaşamı boyunca büyük bir güçle savunduğu ünlü tezi de, eşdeyişle yaşamlarımızın düzenlenmesi ve yönlendirilmesi için, **bilgi**nin zorunlu olduğu tezi de kabul edilir. O her tür eylemde neyin hayırlı olacağını, başka hiç kimsenin değil de, yalnızca uzmanın söyleyebileceğini dile getirmekteydi. Bundan dolayı zenaatlardan yaptığı ünlü analojisiyle burada bir kez daha karşılaşırız. Yaşamın doğru bir biçimde düzenlenmesi ve yönlendirilmesi, nasıl ki ayakkabıcının ayakkabı yapımında bir ustalığı olması zorunluysa, yaşama sanatında bir ustalığı gerektirir. Platon **Protagoras** adlı diyalogunda, Sokrates gerçekte, Sofistlere karşı getirdiği bir uslamlamada, hazla iyi eşitliğini savunan biri olarak gösterilmektedir, ancak o "haz" sözcüğünü burada bu geniş anlamda kullanmaktadır. O ölçüp biçmelerimizi dayandıracağımız hazzın şimdiki anı olduğu denli gelecek zamanı da kapsaması gerektiğine işaret eder, ancak bunu yapmazdan önce, haz başlığı altına, diğer diyaloglarda hayırlı olarak tanımladığı, ve **Gorgias** adlı diyalogda hazla iyi eşitliğine karşı çıktığı zaman, hazzın dışında bıraktığı herşeyi dahil eder. Gerçekte Sokrates'in, iyiye eşdeğer bir şey olarak haz düşüncesi, modern anlamda "değerler" başlığı altında yer alan herşeyi, üstelik tinsel değerlerin diğerlerinden daha çok vurgulanmasıyla birlikte, kapsar. İyi ve kötü hazları birbirlerinden ayırabilme olanağı, tutarlı bir hazcılık öğretisi uyarlanırken, ölçüp biçme ilkesinin kabul edilmesiyle elde edilir. Haz taraftarlarından hiçbiri bunu yadsımaya kalkışmadı; ancak bununla, hazcılık yüksek bir ahlaksal dizge haline gelme ölçüsünde ayıklanabilirdi.

Bundan dolayı Sokrates araştırmalarında tüm erdemleri tek bir erdeme indirgedi; ve söz konusu erdemi bilgelik ya da bilgi —iyi ve kötüye ilişkin bilgi— olarak tanımladığı Platon'un **Menon** adlı diyalogunda, herkesçe ortak olarak kabul edilen erdemleri saydıktan sonra, Sokrates konuşmasını şöyle sürdürür: "Şimdi bilgi gibi gözükmeyen bu erdemleri ele al ve, onların bazen yararlı oldukları denli, zararlı olup olmadıklarını düşün.

Örneğin cesaret. Cesaretin bilgelik değil de bir tür pervasızlık ya da olur olmaz her tehlikeye atılma olduğunu varsay. Bir insanın usuyla ölçüp biçmeden atılganlık gösterdiği zaman, kendisine zarar verdiği, buna karşın usuyla ölçüp biçerek atıldığı zaman iyilikle karşılaştığı doğru değil midir? Tüm bu nitelikler eyleme usun yardımıyla geçirildikleri, ve usla terbiye edildikleri zaman yararlı, buna karşın us olmadığında zararlıdırlar. Kısacası, tinin tüm girişimleri ve sürüp giden herşey, bilgelik tarafından yönlendirildiği zaman mutluluğa, oysa budalalıkla belirlendiği zaman mutsuzluğa götürür. Bu nedenle, erdem, eğer ruhun bir yüklemi ve yararlı olmaması olanaksız olan bir şey ise, bilgelik olmak zorundadır. Çünkü tüm tinsel nitelikler kendilerinde ve kendi başlarına ne yararlı ne de zararlıdırlar, ancak kendileriyle birlikte, bilgelik ya da budalalığın bulunmasına bağlı olarak, yararlı ya da zararlı olurlar".

Sokrates'in savunduğu pragmatik ölçütle yargılandığında, farkı yaratan, bir eylemin cesareti ya da adaleti değildir. Her bir durumda fark yaratan, ereği, gerçekten ve sürekli olarak yararlı olanı, yapay bir biçimde doğru olup haz verdiği için sahte olan bir şeyden ayırmaktan başka bir şey olmayan, **nousun** karışımıdır. Ben bunun Sokrates öğretisinin doruk noktasını oluşturduğuna inanıyorum. Sokrates'in hakkını, yalnızca duygusuz ve bencil olan böyle bir öğretinin ulaşabileceği en üst noktaları tanımak istemezsek eğer, veremeyiz.

Bu tepe noktaların neler oldukları, umuyorum, yeterince açık bir biçimde belirtilmiştir. Platon'a çıkan yolu göstermek ve temizlemek olan buradaki ereğimiz bakımından, daha çok Sokrates'in eksik bıraktığı yerleri göstermek istiyorum. Kendi ölçüleri içinde bir ahlaksal öğreti olarak, onun için söylenebilecek çok şey vardır, ancak o Sofistler için hiçbir zaman tam bir karşılık değildi. Doğası itibariyle bir hazcının tam karşıtı bir konumda bulunan Sokrates, hazcı uslamlamaları, karşıtlarını kendi temellerinde vurmak için, kullanmıştı. Ancak bu yolun birtakım sınırlamaları vardı. Bu yol onların hazzın insan yaşamındaki en yüksek erek ya da iyi olmadığını kabul etmelerini sağladı. Ancak haz verenin yerine "yararlı"nın geçirilmesi, yine de en yüksek ereğin ne olduğu sorusunu sallantıda bıraktı. O bu kez de "Ne için yararlı?" sorusunu gündeme getirmekteydi. Gerçekten de bir insan için, bugünün hazları yarının hazlarıyla çakışmayacak bir biçimde, dikkatlice eylemek koşuluyla, fiziksel hazzı bile erek olarak alma olanağı vardır. Yine insanın vatandaşları üzerindeki gücünün, insan yaşamındaki en yüksek erek dile getirilebilirdi. Buna ulaşma sıradan hazların azaltılmasını,

söylediğine göre, Hitler'in sürmüş olduğu türden sade ve çileli bir yaşamı gerektirebilir. Sokrates ne denli farklı bir biçimde düşünürse düşünsün hazcı ölçüp biçme temeli üzerinde, buna mantıksal bir yanıt getirilemez. Sokrates'in kendisi, Platon'un diyaloglarının sonlarında yer alan söylencelerde yaptığı gibi, bu türden şemaların salt bu dünyadaki yaşamı dikkate aldıkları, oysa ölüm gerçekte haz ya da acının sonu olmadığı için iflas ettikleri karşılığını verebilirdi. Ancak bu kendi içinde, onu inandırıcı bulmayan birini ikna etmenin kolay olmadığı bir inanç parçasından başka bir şey değildir. Hazcı ölçüp biçme, şu halde kendi başına, doğru ve yanlış üzerinde ortak bir karara varmayı güvence altına almak için yeterli değildir. Her iki insan da aynı ilkeyi temele koyabilir, ancak yine de birbirlerine tümüyle karşıt eylem biçimleri seçebilirler çünkü yaşamın sonsal ve en yüksek ereğine ilişkin düşünceleri karşıttır. Erek sorunu gündeme geldiğinde, hazcı ölçüp biçme hiçbir zaman son sözü söyleyemez.

Nerede Sokrates'in düşüncelerinin bitip, nerede Platon'un düşüncelerinin başladığından emin olmanın güç olduğunu söylemiştim. İçinde bulunulan çıkmazdan kurtulma yolunu gösteren, ve, daha önceki ve daha az doyurucu girişim gibi bu da Sokrates'in ağzından öne sürülen daha temelli ve sağlam yanıtı betimlemeye çalışırken, Sokrates adını bırakmayı ve Platon adını kullanmayı öneriyorum. Ancak bu konuda hiç kuşkusuz herkes benimle aynı düşünceyi paylaşmayacaktır. Bu ikinci yanıta ilk kez olarak, **Gorgias**'ta işaret edilir; o daha tam ve ayrıntılı olarak **Devlet**'te geliştirilir, ve onun Phytagorasçı düşüncelere olan yakınlığı, yanıtın, savunmasını yaptığı hocasından çok, Platon'a atfedilmesi için daha fazla neden bulunduğunu ortaya koyar.

Gorgias'ta geçici bir süre için, Platon gerçek yanıta doğru yavaş yavaş ve dikkatle ilerlemekten daha fazla bir şey yapmaz. Bir insan bir şey —diyelim ki bir ev ya da bir gemi— yaptığı ya da inşa ettiği zaman, der Platon, onun eylemlerine ilişkin dakik ve sağlam bir tanım, onun belirli bir özdek aldığını ve bu özdek üzerine bir biçim yüklediğini dile getirir. O ona biçim verir ve bu arada çeşitli parçalarını, o şeyin kendi türünde iyi bir şey olması ve onun ne yapmasını istiyorsa, onu yapması için, bir araya getirir. "Her zenaatkar, üreteceği şey bütün, **düzenlenmiş** güzelliği olan bir şey olarak ortaya çıkıncaya dek bir parçanın diğer parçalarla uyuşmasını sağlayarak, her parçayı düzenleme içinde, gerçek ve düzgün yerine oturtur" İnsan bedeni üzerinde çalışan beden eğitimcileri ve hekimler de aynı ereği gözetirler, bir başka deyişle bedeni, parçaları arasında uyumlu bir ilişki

bulunan bir bütün haline getirmeye çalışırlar. Bu doğrunun tümel bir geçerliliği vardır; buna göre, bir şeyi kendi türünde iyi bir şey yapan **kosmos** ve **taxis**tir. Öyleyse aynı şey ruh için de söylenebilir: Ruh, iyi olmak için, parçaları, eşdeyişle yetileri yönünden sağlıklı bir düzen sergilemelidir; ve tinsel dünyada **kosmos** ve **taxis** öğesi yasaya itaatle, adalet ve öz-denetimle sağlanır.

Söz konusu düşüncenin ilk kaba taslağı budur. Genel terimlerle konuşulduğunda, Platon'un göstermek istediği nokta, herşeyin gerçekleştirecek belirli bir işlevi bulunduğu, ve gündemde olan herşey ne ise, o şeyin erdeminin, onun kendi işlevini gerçekleştirmek hedefine en uygun geldiği durum ya da koşul olduğudur. Platon'un analojileri, işlevin düzgün bir biçimde ve tam anlamıyla gerçekleştirilmesinin, daha kolay anlaşılır bir terim kullanacak olursak, **düzenlemeye** (organizasyona) bağlı olduğunu ortaya koyar. Platon **Kratylos** adlı diyalogunda, tahta bir mekik yapan bir adamı betimler. O mekik yapmak için gerekli malzemeyi aldıktan sonra, tahtayı oyarken ve tahta parçalarını birleştirirken, tüm dikkatini her zaman dokumacının çalışması üzerinde yoğunlaştırmak zorundadır. O mekiğe kendi kaprislerine göre biçim vermez, ancak onun sahip olmak durumunda olduğu yapıyı denetleyen önceden belirlenmiş bir ereğe sadık kalarak biçim verir. Konuya öbür yanından bakacak olursak, dokumacı, düzgün bir biçimde yapılmış ve bir bütün haline getirilmiş bir mekik olmaksızın, düzgün bir biçimde dokuyamaz.

İşlevin düzgün bir biçimde gerçekleştirilmesinin, parçaların bütüne uyması olarak anlaşılan yapıya bağlı olduğunu ortaya koyan öğretinin insan varlığına aktarılması **Devlet**'te tamamlanır İnsansal eylemle ilgili olarak, bu diyalogda alışılmış sofistik görüşler öne sürülmüş, ve kötülük yapmaktan uzak durmak için tek geçerli nedenin, insanın kötülük yapmanın karşılığında kötülüğe maruz kalması olduğu dile getirilmiştir. İnsanları adil bir biçimde eylemek için teşvik eden bu güdülerden hiçbirinin, eylemin kendisinin, eylemin doğasında zaten bulunması gereken, doğruluğuyla ilgilenmediği savunulmuştur. Ozanlar ve diğer ahlak öğretmenlerinden önemli olan tek şeyin, adil bir biçimde eylemiş olma görüntüsü vermek olduğu düşüncesi çıkartılabilirdi, çünkü onların görüşlerinin lehinde olarak söyleyebildikleri tek şey, Hades ülkesinde doğruluğun iyiliklerle karşılaşacağı, buna karşın adaletsizliğin de yine karşılığını göreceğiydi. Bu eleştiri aynı zamanda, öte dünyadaki yaşamda ortaya çıkacak yararları dikkate almak durumunda olsaydı bile, doğru eylem ölçütü olarak

doğruluğa bir savunma olmak üzere getirilen yararlının uygunsuzluğunu açığa çıkarmaya da hizmet eder. Bu ölçüt de başarısızlığa uğrar, çünkü bireyciliğinden dolayı, bir insan için, tanrılar da içlerinde olmak üzere, herkesi doğru (adil) bir biçimde yaşamadığı zaman, doğru bir biçimde yaşadığı hususunda kandırmak olanaklı olsa bile, kendisiyle ona adalet önerilebilecek hiçbir uslamlama bulunmadığını ortaya koyar. Bir başka deyişle, bu adaletin, **onun bizzat kendisi için**, savunulması değildir. Platon, salt adaletin kendisinin doğasını dikkate alarak, ve adaletin doğasının, adil insanın, adil ve erdemli olduğu için, hemen mutlu olmasını sağlayacak bir yapıda olduğunu göstererek, böyle bir savunma hazırlamak için sabırsızlanmaktadır. Onun ünü, gelecekte onu ne gibi ödül ve cezaların beklediği sorusu, konuyla ilgisiz bir soru olarak bir kıyıya bırakılır.

Platon herkesin kendisine özgü bir **ergonu** bulunduğu savını yineleyerek başlar. Örnekler çeşitli araçlardan, gözlerden ve kulaklardan seçilir. Öyleyse, herşeyin, **ergonunu** en iyi biçimde gerçekleştirebileceği koşul olarak tanımlanan, kendisine özgü bir **arete**si vardır. İnsanın ruhu da bu kapsam içinde yer alıp, hiçbir biçimde bir ayrıl oluşturmaz. Ruhun da yönetim ya da düşünme ya da herhangi bir şey olarak adlandırabileceğimiz, ya da daha yalınç ve daha tartışmasız bir biçimde ussal yaşama olarak betimleyebileceğimiz, kendi **ergonu** vardır. İşlevi her ne olursa olsun, ruhun varoluşundan kuşku duyulamaz. Bu nedenle ruhun, söz konusu işlevini başarılı bir biçimde gerçekleştireceği bir **arete**si ya da en iyi hali olmak zorundadır. Adaletle kastettiğimiz de tam tamına bu **arete**dir. Öyleyse adil insan, iyi olmaması denli mutlu olmaması da olanaksız olan biridir.

Sofist Thrasymakhus bu noktada, bu açıklamaları doyurucu bulmadığını alaycı bir biçimde dile getirir. Sokrates gerçekte ruhun, kendisine adalet ya da erdem adı verilen bu "en iyi hal"inin ne olduğunu henüz belirlememiş oldukları için, herşeye karşın, konuyla ilgili olarak söylenmesi gereken herşeyin, henüz söylenmediğine dikkat çekerek, uslamlamasını yeni baştan özetler. Doğrudan doğruya ideal Devletin betimlenmesine götüren de hiç kuşkusuz bu ek adımdır, çünkü bu adımla, adaleti devlette görmenin daha kolay olduğu, ve ancak adaletin doğasına ilişkin olarak açık seçik bir fikre sahip oldukları zaman, adaleti bireyin ruhunda aramaya geçebilecekleri üzerinde uyuşabilirler. Adalet ya da **Yunancadaki dikaiosyne** hiç kuşkusuz, gündelik konuşmada, öncelikle insanla insan arasındaki ilişkilerle ilgili bir konudur. Adaleti öncelikle toplumda aramanın uygunluğu ve

anlaşılırlığı da buradan çıkar. Aynı toplulukta yaşayan insanlar arasındaki doğru ve adil ilişkilerin neler olduğunu belirlemek, bizi **adil bir insanla** ne kastedildiğini belirleme işinde, daha iyi bir konuma getirir. Çünkü **adil insan** deyimiyle, kendi kendisiyle ve komşusuyla doğal olarak iyi ilişkiler kurup geliştirmeye çalışacak bir ırada olan bir insan kastedilir.

Buradan kalkılarak kurulmaya çalışılan devlette, onun da başka herşey gibi olacağı, ve devletin, içinde insanların kendilerini tam anlamıyla gerçekleştirebilecekleri ve mutlu bir yaşam sürebilecekleri bir topluluk olma durumundaysa, bir organizma olması gerektiği sonucu çıkar. Devletin tüm parçaları, bütüne ve bütünün gönencine kendi katkılarını yaparak, kendilerine özgü işlevleri yerine getirecek bir biçimde düzenlenmelidir. Platon bu parçaların sayısını üç olarak tasarlamıştır. Bunlardan birincisi, önde gelen temel özellikleri anlıksal güce gereksinme göstermek zorunda olan, yönetici sınıftır. İşlevleri yönetmektir ve bunlar, özel bir eğitimden geçmiş anlıklarını, herşey bir yana, devletin politikasını planlama ve yönlendirme işine koşmak durumundadırlar. İkinci olarak, işleri devletin savunması, özsel özellikleri de cesaret olması gereken, askerler sınıfı gelir. Askerler, yasadışı eylemler içinde yasaları çiğnemek yerine, ülkelerinin bütünlüğünü korumaya ve sürekliliğini sağlamaya hizmet edecek biçimde, doğal ateşlerini ve korkusuzluklarını yönlendirecek olan yöneticilerin yönetimi altında eyleyeceklerdir.

Yöneticilerden ve askerlerden oluşan bu iki sınıf, doğal bir seçkinler sınıfı oluşturacaktır. Üçüncü sınıf sayıca en kalabalık olan sınıfı oluşturacak, ve bu sınıfı oluşturan üyelerin işlevleri de açıkça özdeksel gereksinimleri karşılama olacaktır. Yaşamın özdeksel yanını ilgilendiren herşey —tarım, üretim, ticaret— onların ellerine bırakılacak ve onlar da, nasıl ki insanların büyük bir çoğunluğu tinsel değerlerden çok özdeksel değerleri seçiyorlarsa, tıpkı bunun gibi, duyuya hitap eden şeyleri yeğlemeleriyle sivrileceklerdir.

Şu halde, Platon'un Devleti köken olarak, bir doğal aristokrasi olarak betimlenebilir. Zaman geçtikçe, o büyük ölçüde, insanların üyesi olacakları sınıfın doğuşlarıyla belirlendiği bir aristokrasi biçimini alacaktır çünkü Platon, herhangi bir sınıfta, yeni doğan bir çocuğun hem kalıtsal olarak hem de çevresel koşullar bakımından, anne ve babasına benzeyeceğini ve anne-babasının sınıfına uygun bir üye haline geleceğini, büyük bir güçle savunur. Bununla birlikte, eğer aşağı sınıfın üyeleri arasında olağanüstü yeteneklerle bezenmiş bir çocuk ya da en yüksek sınıfta, bir yönetici olarak

yetiştirilemeyecek biri çıkarsa, kendileriyle sınıflararası geçişin gerçekleştirilebileceği uygun yollar ya da araçlar bulunması gerektiğini de ekler.

Yanlış anlamalardan kaçınmak için, bu düzenlemedeki belirli öğeler özellikle vurgulanmalıdır. Platon'un Devletindeki aşağı sınıftan modern yazarlar "yığınlar" olarak söz ederler, ve bu sınıf, sayısal olarak kesinlikle en büyük sınıftır. Ancak gerçekte bu, Platon'un Devletinde özel mülkiyete sahip olmasına izin verilen tek sınıf olduğu için, Marksist'in sözünü ettiği proleteryadan dikkate değer bir biçimde farklılık gösterir. Siyasal yaşamın en büyük kötülüklerinden biri, Platon'a göre, politikacıların özdeğe olan düşkünlükleri ve hırslarıdır. Bu, Platon'un yaşadığı dönemin yozlaşmış demokrasisinde kesinlikle rastlanan bir kötülüktü. Bu nedenle Platon'un ereği siyasal gücün ekonomik güçten tam olarak ayrılması oldu. Bu yolla o tek tutkusu iyi yönetmek olan bir yöneticiler sınıfına ulaşmayı umuyordu. Daha çok zengin olmakla ilgilenenler —yönetim saflarını bırakarak ve etkinliklerini ticaretle sınırlayarak— diledikleri gibi zengin olabilirler. Yöneticiler Ispartalının yaşam biçimine harfi harfine uyarlar, çünkü bir tabaktan yemek yemeleri ve yaşamın zorunluluklarını ortak olarak paylaşmaları, Isparta'nın kendisini sıkı sıkıya örnek alır.

Yunanlıların kabul ettiği dört temel erdemden bilgeliğin ideal devlette yöneticilerde, cesaretin de askerlerde bulunduğunu görmekteyiz. İdeal devletin ölçülülüğü ya da öz-denetimi, devleti kimin yöneteceğiyle ilgili olarak, yurttaşlar arasındaki anlaşmadan oluşur. İdeal devletin adaleti ya da bir bütün olarak erdemi, eşdeyişle onun sağlıklı bir organizma olarak kendisine düşen işlevi yerine getirebilmesine olanak veren **arete**si, her sınıfın kendi konumuna özgü ödevleri ve hazları gönül rızasıyla kabul etmesinden, ve başka bir sınıfın konumunu ya da işlevlerini zorla almaya kalkışmamasından meydana gelir.

Şu halde artık, araştırmamızın özgün konusunu oluşturan bireysel insana dönebiliriz. Onda da üç parçanın varlığından söz edilebilir. Vahşilerin tersine, onun **nousu**, düşünme ve usavurma gücü vardır. İkinci olarak, bireysel insan cesaret gösterebilir ve bu, o bir şeyin yanlış olduğunu gördüğü zaman, duyduğu kızgınlıkla aynı tinsel kaynaktan çıkar. Yunanlılar buna **thymos** adını vermekteydiler; ve o genelde, insan ırasının canlı tinsel parçası olarak betimlenebilir. Üçüncü olarak insanın özdeksel gönenç ve birtakım fiziksel doyumlar için doğal bir arzusu vardır. Usla arzular arasında çıkabilecek herhangi bir çatışmada, **thymos**un işlevi usun yanında

yer almaktır, ve bu durumda o istenç gücüne eşit olur. Öyleyse, yaşama işlevini olanaklı ve en iyi biçimde gerçekleştirmek için düzenlenmiş sağlıklı bir ruhta, us, bütünün politikasına yol göstermesi, bütünü yönlendirmesi, ve buyurma durumunda olması gereken parçadır. **Thymos** bir insana, eylerken, usun en iyi yol olarak buyurduğu yolu izlemesi için cesaret verecektir. Benzer bir biçimde, fiziksel arzular da, gerçekleştirmek üzere, bedeni besleme ve insan soyunun devamını sağlama işlevine sahiptirler ve her zaman usun denetimi altında tutulmak durumundadırlar.

Bu, bireye uygulandığı biçimiyle, "Adalet nedir?" sorumuza verilen yanıttır. Bu, ıranın farklı öğeleri arasındaki uyum, denge ve düzen halidir. Böyle uyumlu ve dengeli bir ıranın, alışılmış anlamı içinde, adil diye nitelenen eylem türünü gerçekleştirmekten geri kalması beklenemez. Bu görüşe göre, adalet ruhun sağlıklı olma halidir, oysa adaletsizlik bir tür hastalıktır. Sofistlerin gittiği yoldan tümüyle farklı bir biçimde düşünen böyle bir usla, Sofistlerin soruları tümüyle anlamsız ve uygunsuz birer soru haline gelir. Eğer adalet, Platon'un verdiği dakik ve kesin tanımı kabul ettiğimiz zaman, ruhun bu sağlıklı düzenlemesine karşılık gelirse, adaletin adalet yolundan giden bir insana daha çok yarar sağlayıp sağlamayacağı sorusu, bundan böyle pek sorulamayacak bir soru olup çıkar.

Ruhun üç parçası ya da insan ırasındaki üç öğe sayıntısının, şimdiye dek söylemiş olduklarımızdan da anlaşılacağı gibi, yalnızca devlete ilişkin düzenlemeden yapılan kaba analojiye dayanmadığına işaret etmekte yarar vardır. Bunların birbirleri üzerindeki etkileri karşılıklıdır. Devlette üç sınıf olanağı, gerçekte, herşey bir yana, incelememizin özgün konusunu oluşturan bireysel ıranın üçlü doğasını sayabilecek durumda olmamıza bağlıdır. Ruhların tümü en sağlıklı ya da en iyi halde değildirler. Üçlü yapıları dikkate alındığında, bazılarında bir öğenin, diğerlerinde ise bir başkasının, yeterince doğal bir biçimde, başat duruma geçtiğini gözlemleyebiliriz. Zaten böyle olmasaydı, Platon'un betimlediği biçimiyle devlet düşünülemezdi. Her biri başkasının işlevini değil de, salt kendi uygun işlevini yerine getirmekle, bütünün adaletine katkıda bulunan üç sınıfın birlikte barış içinde varolması, yalnızca bu sınıfların, insanla insan arasındaki psikolojik farklılıkların sonucu oldukları sayıntısıyla anlaşılabilir.

Platon bireyin üç parçalı ırasını, devlette üç sınıfın varoluşuna dayandırsaydı, uslamlaması hiç kuşkusuz, umutsuz bir biçimde döngüsel olacaktı. Ancak **Devletin** önerdiği bu değildir. Platon bunu, anlıkta aynı

anda varolan iki karşıt dürtünün ikisinin birden aynı kaynaktan çıkamayacağı biçimindeki kendi öncülüne ek olarak, gözleme dayandırır. Bu türden karşıt dürtüler, Platon'a göre, ortak deneye konu olurlar. Bir insan dehşetli bir biçimde susamıştır, ancak kendisinden yararlanabileceği tek su kaynağının mikroplu olduğundan kuşku duymaktadır. İçinde suyu içmesini söyleyen bir şey, ve kendisini tutup suyu içmemesini söyleyen bir başka şey vardır. İşte burada, onun sırasıyla arzu ve us adını verdiği, birbirleriyle mücadele içinde bulunan iki öğe vardır. Ancak bir üçüncüsü daha olmak gerekir. Usla arzu arasında bir çatışma çıktığı zaman, arzulardan bazıları düşer, bazıları direnç gösterir. (Her ne denli Sokrates bu deyişi bilmese de) "Video meliora proboque, deteriora sequor.) (Daha iyi olanları görüyor ve onaylıyorum, daha aşağı olanları izliyorum" demek olanaklıdır. Us, sanki yönetici bir silahlı güçmüşçesine, kararlarını zorla uygulatmak ister, ve bu üçüncü öğe **thymos**, Sokrates'in kendisinden hiç beklenmeyecek bir biçimde es geçtiği, istenç gücü tarafından sağlanır.

Ruhun, parçalarının gereği gibi düzenlenmesine dayanan, sağlığı anlayışıyla, Sofistler ahlak alanında sonsal karşılıklarını alırlar. Doğayla yasa arasındaki karşıtlık da, böylelikle bir son bulur, çünkü sağlıklı ve doğal ruh kendi içinde hiçbir çatışma içermeyecek, ancak kendisini kaçınılmaz bir biçimde, yasalı ve adil eylemlerde dile getirecektir. Bu öğretinin, aynı anda Sokrates'in kendisinin ulaştığı noktayı hiç küçümsemeksizin, Sokrates'in yalınç "Erdem bilgidir" tezini ne denli aştığını göstermiş olduğumu umuyorum. Sokrates'in ahlakı bağımsız bir öğreti olarak, her ne denli psikolojisi eksikli olabilse, ve Platon'un içsel çatışma olasılığını belirtik bir biçimde kabul etmesi her bakımdan önemli bir ilerlemeye işaret etse de, kuramsal olarak, kusursuz bir anlık üzerinde yükselen bir yaşam biçimine götürebilir. Hazcıları kendi temelleri üzerinde karşılama girişimi olarak, o önemli bir yol katetmişti. Ancak bu, zamanının soruları için tam bir karşılık oluşturmuyordu. Bu sorular, karşıtların kendi temelleri üzerinde karşılanmasıyla değil de, onların ereğinin ne olduğuna ilişkin anlayışlarının bir bütün olarak yadsınmasıyla, ve bunun yerine daha sağlam temellere dayanan bir başka anlayışın geçirilmesiyle yanıtlanabilirlerdi. Nitekim, temele insan psikolojisi alınarak yanıtlandılar.

Sofistler, bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, doğa filozoflarının ulaştıkları sonuçlara da yabancı değildiler, ve görüşlerini Evrenin, bir bütün olarak, oluşumuna dayandırdılar. Burada da, doğayla yasa arasındaki ünlü karşıtlığı gördüklerini itiraf ettiler. Atomculuğunki gibi kozmolojiler

doğada, rastlantıdan başka hiçbir güce yer bırakmamıştı. Sofistlerin çürütülmesini tamamlamak için, bir ahlak denli, bir metafizik ve bir tanrıbilim ortaya koyma zorunluluğu vardır. Bir ölçüde Sofistlerle olan çatışmasını Platon söyleminin temel çıkış noktası yaptığı için, bir ölçüde de bu Aristoteles'e geçtiğimizde daha büyük bir önem kazanacağından, Platon'un bu konu hakkında söylediklerini çok kısaca da olsa, özetlemek istiyorum. Aristoteles'in tanrıbilimi, Platon'un bıraktığı noktadan başlar ve ikisini karşılaştırabilecek konumda bulunmak önemlidir.

Yasanın tanrıbilimsel bir açıdan savunulması **Yasaların** onuncu kitabında yer alır. Öncelikle, yasaya saldıranların savunması şöyle özetlenebilir. Evrendeki en önemli şeyler, tümüyle cansız, ustan yoksun bir güç olduğu için, aynı zamanda rastlantı olarak da adlandırılabilen, doğanın ürünleridir. Evrenin kendisi, mevsimlerin ortaya çıkışı ve seyri, hayvanlar, bitkiler ve cansız doğa, herşeyden önce, özdeğin rastlantısal birleşimlerinin bir sonucudur. Bundan sonra, kökeni katışıksız bir biçimde insanda bulunan ve daha önemsiz bir güç olan sanat ya da tasarım gelir. Sanat pek büyük bir gerçekliği olmayan gölgeler yaratır. Yasa (hukuk) ve onunla birlikte giden inançlar, bu ikinci gücün ürünlerinden olup, doğru ve yanlış gibi doğal olmayan kavramlarıyla doğanın karşısında yer alır. Adalet, tümüyle insan elinden çıkma bir şey olan yasanın sonucudur ve doğada hiçbir varoluşu yoktur. Bir yerden bir başka yere farklılık gösteren uylaşımlara göre yaratılmış tanrıların kendileri de insansal tasarımın ürünlerinden başka bir şey değildirler. Bu öğretinin savunduğu "doğaya uygun yaşam", her zaman başkalarına üstün gelmekten ve yasa ya da uylaşıma boyun eğmemekten oluşur.

Platon'un yanıtı, doğayla sanat ya da tasarım arasında herhangi bir karşıtlık olmak bir yana, doğa ve yasanın aynı şey olduklarını ortaya koydu. Sanat anlığın bir ürünüdür, ve anlık ise doğanın, rastlantıya yalnızca önem bakımından değil, ancak aynı zamanda zaman bakımından da öncel olan en yüksek tezahürü, ve gerçekte herşeyin ilk nedenidir. Bu çok belirgin olarak, eğer kanıtlanırsa, ahlaksal kuramlar üzerinde de geniş kapsamlı etkileri olacak bir metafiziktir.

Platon Sofistik öğretilerin, ilk nedenin, yaşamdan yoksun özdeğin, kendisinden doğanın ikinci bir tezahürü olarak yaşamın çıktığı, rastlantısal bir devinimi olduğu sayıntılarıyla, doğanın normal, alışılmış düzenini tersine çevirdiklerini savunur. Gerçekte, önce yaşam gelmelidir, ve yaşam özdeğin devinimlerinin ilk nedenidir. Kanıtlama, her türden değişmeyi

içeren, Yunanca **kinesis** sözcüğünün geniş anlamı içinde devinime ilişkin bir çözümlemeden başlar. Bu sonunda, kendiliğinden devinim ve iletilmiş devinim olmak üzere, iki başlık altında toplanır. Devinime ikinci biçimde neden olan, kendisi de dışarıdan gelen bir etkiyle devindirilmiş olduğu için, kendi deviniminden sonraki tüm devinimlerin nedeni olsa bile, devinimin ilk başlatıcısı olamaz. Devinimin başlatıcısı, **kendisinde** devinimin kaynağına sahip olduğu için, devinimi başka herşeye iletebilen bir şey olmalıdır. Devinimin ebedi mi olduğu, yoksa zamanda bir noktada başlamış mı olduğu sorusu bir kıyıya bırakılacak olursa, ilk ve özgün devinim, nedeni bizzat kendisi olan bir devinim olmalıdır. Deney (tecrübe) dünyamızda, kendisine "nedeni bizzat kendisi olan devinim" tanımının uygulanabileceği bir şey biliyor muyuz? Evet der Platon, birşey ve yalnızca tek bir şey vardır, bu tanıma uyan: **Psyche**, eşdeyişle yaşam ilkesi. Psyche öyleyse herşeyin en eskisi ve ilk fail nedenidir.

Bu sonuç, eğer ruh bedenden önce gelirse, ruhun yüklemlerinin özdeksel yüklemlerden önce gelmek zorunda olduğu —ki bu da anlık ve istencin beden ve fiziksel güçten önce geleceği anlamına gelir— ek çıkarımı aracılığıyla, ahlaksız sofistlik öğretimle yakından ilgili hale getirilir. Kör bir fiziksel güç değil de, ussal tasarımdır, ilk neden... Bir şeyde, yani **psychede**, kendi kendini devindirme, ve, anlıksal ve ahlaksal güç olarak, yaşamın temel yüklemlerini birleştirme, Platon'a Sokrates'den kalan bir mirastır. Ancak yine de o, Antik Yunan felsefesinde başlangıçtan beri varolan bir eğilimi daha açık kılıp geliştirmekten başka bir şey yapmamıştır. İyonyalılar, zaman zaman özdekçiler olarak adlandırılmalarına karşın, özdekçi olmaktan o denli uzaktılar ki, devinimin kökeni sorununu, evrenin kendisinden meydana geldiği ilk özdeğin, kendi kendisini devindiren, eşdeyişle canlı bir özdek olduğunu varsayarak çözdüler. Ve Anaximandros ve Anaximenes'in evrenin ilk özdeğini, çağrışımları her Yunanlıyı devinim ve değişmeyle ilgili salt mekanik sorunların ötesine götüren bir sözcük olan, **theos**, "Tanrı" sözcüğüyle adlandırmanın doğru olduğunu düşündüklerinden hiç kuşku yoktur.

Bu uslamlamada Platon yalnızca, Evrende ortaya çıkan fiziksel süreç ve işlemlerin ilk nedeninin ussal ve ahlaklı bir neden olduğu noktasıyla ilgilenir. Bir mi yoksa birden çok mu tanrı olduğu konusuyla uzaktan yakından hiçbir ilgisi olmadığı gibi, en yüksek ruhun, hangi yollarla, özdekte, nedeni olduğu devinimi başlattığı sorusu üzerinde de pek durmaz. Bir yandan ahlaksal kötülüğün, öte yandan düzensiz devinimin varoluşu,

hiç kuşkusuz, Evrende, iyi bir ruh denli, baştan çıkmış ruhların da iş başında olduğu anlamına gelir. Ancak iyi ve ussal olan ruh denetimi elinde tutmaktadır. Bu sonuç, yıldızların ve güneşin, ürünleri gece ve gündüz ve mevsimler olan dönüşleri gibi, kozmik bir çerçevede ortaya çıkan temel devinimlerin, kendilerinin ustan yoksun güçler tarafından değil de anlık tarafından yönetildiğini dile getiren, bir düzen ve düzenlilik sergilediği olgusundan çıkarsanır. İyi ruh öyleyse, en yüksek denetim merkezidir, ve Platon için önem taşıyan da yalnızca budur. O, bu sorun yalnızca bir ya da birden çok tanrının varoluşuyla ilgili olduğu sürece, tektanrıcılık ya da çoktanrıcılık sorununa bir Yunanlıya özgü kayıtsızlığı gösterir. İlk nedenin işe karışması hakkında da, kendisiyle ruhun özdekte devinimi başlatabileceği birkaç yol önerirken, ve bu konudaki düşüncelerine şunları söyleyerek bir son verirken, yine inakçılıktan (dogmatizmden) uzak bir tutum içindedir: "Bu, birkaç deyişle, bu yollardan biri ya da bir başkasıyla ruhun herşeyi denetimi altında tuttuğu kesindir"

Buradaki serim söz konusu olduğu sürece, Platon'dan Aristoteles'e geçmek, bazı bakımlardan rahatlatıcı olacaktır. Her iki durumda da, yapılan özetin miktarı ve ölçüsü, neyin dahil edilip neyin dışta bırakılacağına ilişkin olarak bir seçim yapacak, ve her birinin felsefesine ilişkin özel bir serimleme düzeni, ve her birinin felsefenin farklı yanlarının birbirlerine nasıl bağlanabileceği üzerinde bir karara varacak denli gözü pek ve cüretli olanlara ağır bir sorumluluk yüklemektedir. Birisi bunu söylediği zaman, Aristoteles söz konusu olduğu sürece, herşeye karşın, birtakım temel güçlükler ortaya konmuştur. Bu güçlükler, yüksek derecede karmaşık olan bir felsefi dizgeyi oldukça dar bir özet çerçevesi içinde açıklamaktan kaynaklanan güçlüklerdir. Ancak Aristoteles felsefesinin, herşeye karşın, bazen kuru ve yavan olabilmekle birlikte, her zaman ussal, ve her sözcüğü özene bezene seçilmiş bir düzyazı olduğunu ve doğrudan doğruya bir felsefi dizge **olarak** sunulduğunu unutmamalıyız. Oysa Platon'un diyalogları o denli farklıdır ki, seriminden sonra onlara yeniden dönen biri, başlangıçta, yöneldiği diyaloga göre, burada düşüncesi betimlenen yazarın gerçekten de Platon olup olmadığından kuşkuya düşer. Bu son iki bölümde, diyalogların içerdikleri felsefi düşüncelerden temel olan bazılarını açıklamaya çalıştım. Ancak diyaloglar, felsefe yapıtları oldukları denli, yazın (edebiyat) yapıtları oldukları denli de tiyatro yapıtlarıdırlar. Konuşmacıların büyük bir ustalıkla tasarlanıp geliştirilen ıraları da, yazarın yaratıcı kişiliğinin önemli bir parçasını oluşturur. Ancak diyalogların kapsamı içinde yer alan felsefeye

olduğu denli, şiir ve din öğelerine de önem verip, bir değer biçmediği sürece, hiç kimse Platon'u anlayamaz. Söz konusu öğelerin değeri de, ne yazık ki kişiden kişiye geçirilemez. Bu değer, diyalogların okuyucu üzerinde yaptıkları doğrudan etkide bulunur. Bununla yakından ilişkili olmak, bunu yakından tanımak bambaşka bir şeydir. Bu, Platon düşüncesinin, kendisine daha derinden nüfuz etmenin çok arzu edilir bir şey olacağı, bir başka bütünlüklü yanını açığa vurur; bir başka deyişle, bu, felsefeye estetik bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Platon'a göre, ebedi ideaları bize duyu deneyinin anımsattığını söylemiştim. Bu, yalnızca yaklaşık olarak eşit olan iki çubuğa bakmakla, anlığımızda hemen geometrik eşitlik fikrini dikkate aldığımız anlamına gelmez. Bu herşeyden bir yana, filozofun güzelliğe karşı duyarlı olduğu, ve bu dünyadaki güzelliğe gösterdiği duyarlılıktan, idealar dünyasının tanrısal güzelliğine geçtiği anlamına gelir. **Sempozyum** ve **Phaedrus**'taki unutulmaz konuşmada da dile getirildiği gibi, yalnızca us değil, ancak aynı zamanda güzel olan herşeye duyulan aşk da, insanın donanımının zorunlu bir parçasıdır. Platonculuk hiç kuşkusuz, iki dünyalı bir felsefedir ve düşünceleri yaşadığımız dünyanın dar çerçevesi içinde sıkışıp kalmış olan birinin usundan, Platon'u anlamak düşüncesi hiçbir zaman geçmemelidir. Ancak Platon düşüncesi, filozof için, onu bedensel güzellikten başka güzelliklere, oradan araştırmacılığın güzelliğine, ve oradan da ne değişen, ne büyüyen ne de küçülen, bir parçasıyla güzel bir parçasıyla çirkin olmayan, ancak her tür tensel renk ve ölümlüye özgü değersiz süprüntülerden sıyrılmış, ve, kendisinde güzellik ve doğruluğun bir olduğu, ölümsüz bir aydınlık içinde parıldayan güzelliğin kendisinin görüsüne götürecek merdivenin ilk basamakları olması gereken, yeryüzü güzelliklerine duyarsız olan biri için de, aynı biçimde kapalı bir kitaptır.

VII. BÖLÜM

ARİSTOTELES

(İ) Aristotelesçi Evren

Aristoteles, bugünlerde pek moda olan bir yöntemle, bir filozofu bize bilgi verecek ana çizgileriyle değerlendirme yöntemiyle ele alınırsa, bundan Platon'a göre, çok daha az zarar görür; ve ben şimdi, tam tamına böyle bir yaklaşımı düşünüyorum. Onların her birine ilişkin olarak bir sürü ayrıntı vermek yerine, felsefesinin her bir dalının temelinde yer alan ana ilkeleri açıklayacağım. Bununla birlikte, önce yaşamının ana çizgilerini vermekte büyük bir yarar vardır.

Aristoteles, İ.Ö. 384 yılında Kuzey Yunanistan'da, Stagira'da, damarlarında bilim adamlarının kanı dolaşan bir Trakyalı olarak doğmuştu, çünkü babası Asklepialarda çalışan hekimlerin oluşturduğu esnaf birliğinin bir üyesi ve Makedonyalı II. Philip'in babasının özel hekimiydi. Aristoteles on yedi yaşındayken Atina'ya, Platon'un Akademisine geldi. Bu sıralarda, Platon Atina dışında, bundan sonraki on yıl içinde birkaç kez daha ziyaret edeceği Sicilya'da bulunuyordu. Okulun başında bulunan Platon'un, gelecekte kendisinin en ünlü öğrencisi olacak Aristoteles üzerinde çok büyük bir etki yapmış olduğundan hiç kuşku yoktur. Aristoteles Akademi'de Platon'un yirmi yıl sonraki ölümüne dek kaldı. Aristoteles, en önemlisinin henüz yazılmış olduğu diyalogların yorulmak nedir bilmez, çalışkan bir öğrencisiydi ve **Phaidon**'u ilk felsefi denemesi için kendisine örnek aldı. Platon'un ölümünden sonra, Atina'dan ayrıldığında, hiçbir zaman Platon geleneğinden koptuğunu düşünmedi, çünkü en tutucu Platonculardan biri olan, ve daha sonra okulun önderliğini almak üzere, Atina'ya dönen Ksenokrates'le birlikte gidiyordu ve yeni yurtları bir başka Platoncu çevre oldu. Aristoteles için zaten Atina'da kalmasını gerektirecek bir neden kalmamıştı. Akademinin başına, Platon'un ölümünden sonra, felsefi görüşlerini Ksenokrates'in de, Aristoteles'in de pek tutmadığı, yeğeni Speusippus geçmişti ve üstelik, kent bu sıralarda Olynthus'un Makedonya kralı Philip'in eline geçmesiyle ilgili haberlerle çalkalanıyordu. Makedonya'nın dostları Atina'da pek sevilmiyordu ve Aristoteles'e, hem babasının ilişkisinden, hem de kendi eğiliminden dolayı, Makedonya'dan biri gözüyle bakılıyordu.

Onun yeni yurdu Küçük Asya kıyılarında, Midilli adasının tam karşısında bulunan Assos kenti oldu. Burada ilginç ve şirin bir topluluk vardı. Büyük Pers kralının koruması altında bulunan bu küçük devletin yerel yöneticisi zorba kral Hermeias, Platon'un siyaset felsefesiyle çok yakından ilgilenmiş, ve sarayına Akademi'nin, Platon'un kendisi tarafından önerilmiş iki üyesini, Erastus ve Koriskos'u konuk olarak davet etmişti. Hermeias kendi ölçüleri içinde, Platon'un Sicilya'da boşu boşuna aramış olduğu bir filozof kral olmuş gibidir. Herşey bir yana, o en azından anayasasını adı geçen iki filozofun önerisi üzerine değiştirmiş, ve Platon'un ölümünden sonra, Aristoteles ve Ksenokrates'i de aynı ölçüde sıcak bir biçimde karşılamıştır. Assos'ta, Aristoteles'in burada kaldığı üç yıl boyunca ders verdiği düzenli bir okul bulunmaktaydı. O bundan sonra, yaklaşık olarak kırk yaşlarında olduğu bir sırada, dostu ve öğrencisi olan Theophrastus'un evinin bulunduğu, Midilli'ye komşu bir adaya geçti ve burada iki yıl geçirdi. Biyoloji üzerine olan kitaplarından edindiğimiz ipuçlarına göre, yapıtlarına temel oluşturan bilimsel malzemenin büyük bir çoğunluğunu o burada bir araya getirmiştir. Aristoteles buradan İ.Ö. 342 yılında, Makedonya kralı Philip'in daveti üzerine, bu sıralarda onbeş ya da onaltı yaşlarında bulunan İskender'in özel öğretmenliğini yapmak üzere Pella'ya gitmiştir. Aristoteles ve Hermeias arasındaki bir başka bağ, Makedonya'ya duydukları yakınlık ve besledikleri iyi duygular olmuş olmalıdır. Siyasal yönden sağlam ve güvenilir bulunmayan birinin prensin özel öğretmeni olarak seçilmesi olanaklı değildi, ve Hermeias'a gelince, ertesi yıl, Makedonyalılarla birlikte büyük Pers kralına karşı gizli planlar yaptığı gerekçesiyle tutuklandı ve işkence edilerek öldürüldü. Aristoteles'in Delphoi'da, kendisini boydan veren bir heykeli vardı ve, hepsinden ilginci, anısına dinsel ilahi biçiminde, bize dek gelmiş olan, bir şiir yazılmıştı.

Atanmış olduğu özel öğretmenlik işinin kendisine sunmuş olduğu olanaklar, sınırsız olmuş olmalıdır, çünkü Aristoteles Platon'un bir prens eğitimcisi olma tutkusunu tümüyle paylaşıyordu ve, filozof-kral geleneğini, Hellen ırkının tüm diğer ırklar üzerindeki üstünlüğüne duyduğu tutkulu inançla birleştirmişti. Hellenler tüm dünyayı yönetebilirlerdi, diyordu **Politika** adlı yapıtında, yalnızca dünya siyasal olarak birleştirilebilseydi. Kuzeyde, Philip'in ölümüne ve İskender'in tahta çıktığı İ.Ö. 336 yılına dek kaldı. Daha sonra, İskender, Yunanistan'ın barbarlar karşısındaki şampiyon atletinin yaptığına benzer bir biçimde, ikinci bir Achilles olarak, Asya ortalarına dek gittiği zaman, Atina'ya geri döndü. Atina'da kendisine ait bir

felsefe okulu kurma tasarısını gerçekleştirmemesi için, artık siyasal ya da toplumsal, hiçbir neden kalmamıştı. Speusippus İ.Ö. 339 yılında ölmüştü ve Akademinin önderliği bu tarihten sonra, Ksenokrates tarafından başarıyla yürütüldü. Aristoteles demek ki yaklaşık olarak bu sıralarda, Apollon'un **Lykeias** bölgesine olan yakınlığından dolayı, Lise adını verdiği okulunu kurmuştur. Okulun kurulduğu yerde bir **peripatos**, ağaçlıklı bir yürüyüş ya da gezinti yeri vardı. Aristoteles'in ardılları bu adı daha sonra, kendilerine verdiler ve kendilerini peripatetikler olarak adlandırdılar. Aristoteles okulun içinde bir kütüphane kurmuştu (bu, Strabo'nun söylediğine göre, tarihteki ilk kütüphanedir) ve, yaşamını kendisine adadığı bilimsel araştırma etkinliği için, birtakım kolaylıklar getirmişti. Lise'de, sözcüğün modern anlamı içinde, çoğunlukla felsefi değil de bilimsel bir atmosfer egemendi. Gözde olan bilimler gözlem bilimleriydi, ve öğrenciler bu tür bilimlerin temelini oluşturacak malzemeyi toplamaya, ve Aristoteles'in daha önceden bir araya getirmiş olduğu verilere yenilerini eklemeye koyulmuşlardı.

Bu, barış içinde geçen bilimsel araştırma etkinliği, İ.Ö. 323 yazında, İskender'in ölüm haberi Atina'ya ulaştığı zaman altüst oldu. Atina Meclisi bu haberin hemen ardından, Yunan kentlerini Makedonya garnizonları olmaktan kurtarmaya karar verdi. İskender'in ölümünden sonra esmeye başlayan nefret dalgası içinde, Aristoteles için bir suç, Anaxagoras ve Sokrates'e yöneltilmiş olan eski dinsizlik suçu uyduruldu. Gönüllü bir sürgün olarak, Eğriboz adasındaki Khalkis kentine doğru yola çıkarken, Aristoteles'in usunda Sokrates vardı, ve "Atinalıları felsefeye karşı ikinci bir günah işlemekten alıkoyma" arzusunda olduğunu söylüyordu. Khalkis'te yalnızca bir yıl yaşadı ve İ.Ö. 322 yılında, altmış iki yaşındayken öldü.

Aristoteles'in bir filozof olarak en temel ve belirleyici özelliği, bu dünyanın tümüyle gerçek olmayan bir şey olduğuna inanmaya karşı çıkan, güçlü sağduyusuydu. Onun anladığı biçimiyle felsefe, doğal dünyayı açıklama girişiminden başka bir şey değildi ve, felsefe bunu yapamıyorsa ya da doğal dünyayı, yalnızca, özü itibariyle doğal devinim özelliğinden yoksun, gizemli ve aşkın bir örnek-dünya getirerek açıklayabiliyorsa, felsefenin başarısız olduğu kesinlikle kabul edilmelidir. Platoncu İdealar üzerindeki yorumu bu düşüncesini çok iyi bir biçimde yansıtmaktadır: "Ancak onları örnekler ya da modeller olarak adlandırmak, ya da diğer şeylerden, onlardan pay alan şeyler diye söz etmek, içleri boş sözcüklerle ve şiirsel mecazlarla konuşmaktan başka bir şey değildir".

Öyleyse, felsefesinin bütüne damgasını vuran başat özelliği, kaçınılmaz olarak, Platon'la düştüğü fikir ayrılığıdır. Çünkü Aristoteles, görmüş olduğumuz gibi, on yedi yaşından başlayarak, yirmi yıl süreyle Platon'un öğrencisi, ve dostu olmuş bir kişidir. Bir genç insan olarak, o Platon'un iki dünyalı felsefesinin tümünü —İdealar öğretisini, ruhun ölümsüzlüğünü ve ruh göçünü, bu dünyada kazanılan bilginin, öte dünyaya ilişkin bilginin aşamalı olarak anımsanmasından başka bir şey olmadığı görüşünü— kabul etmişti ve daha sonra, bağımsız bir düşünür olarak, İdealarla ilgili gizemli öğretilerden vazgeçmek zorunluluğunu duyduğu zaman bile, Aristoteles kendisini hiçbir zaman bırakmamış bir mirastan kimi öğeleri korudu. Temelde, o, Sokrates ve Platon'un tarafında kaldı. Cornford'un da söylediği gibi: "Sağduyu ve deneysel olguyu temele alan bakış açısıyla, Platon'a gösterdiği tüm tepkilere karşın, Aristoteles bir Platoncu olmadan duramazdı. Düşüncesini, Platon'unkinden daha az olmamak üzere, hocası tarafından Sokrates'ten miras alınmış, yüksek bir erek arama fikri —şeylerin gerçek neden ya da açıklamalarının başlangıçta değil de, hedefte ya da erekte aranması gerektiği fikri— yönlendirdi"[12]

Bir başka deyişle, felsefe tarafından hem yanıtlanabilir olan, hem de yanıtlanması gereken soru, Aristoteles'e göre de, "Niçin?" sorusudur. "Nasıl?" sorusunu yanıtlamak yeterli değildir. Daha tam ve kesin bir biçimde söyleyecek olursak, Aristoteles'in Platonculuktan aldığı kalıcı miras, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olan, iki görüşten oluşmaktaydı. Platon'dan teslim aldığı ve koruduğu bu iki görüş, şunlardır:

(i) Erekbilimsel (teleolojik) bakış açısı.

(ii) Gerçekliğin formda bulunduğu inancı.

O görmüş olduğumuz gibi, işlevi de içermesi Yunanlılar için doğal olan formun en yüksek önemde olduğu fikrinden vazgeçemezdi. Bir şeyin kendisinden çıktığı ya da varlığa gelmiş olduğu özdeği bilmek, yalnızca ikincil bir önemdeydi, çünkü başlangıçtaki özgün özdek, o şeyin, farklı bir gelişme göstermiş olan başka şeylerle ortak olarak paylaştığı bir öğeydi, oysa o şeyi bilmek, onu başka şeylerden ayıran özellikleri açık seçik olarak ortaya koymak anlamına gelmekteydi. Tanım öyleyse, bir şeyin **kendisine** doğru geçmiş, ya da gelişmiş olduğu formu (biçimi) betimlemelidir. Bir şeyin özünü, ya "**kendisinden çıktığı**" özdek ya da "**kendisine doğru geliştiği**" formda arama sorunu, bize bakış açısındaki, bugünün dünyasında olduğu denli antik dünyada da, ve filozoflar arasında olduğu denli sıradan insanlar arasında da varolan farklılığı açığa vurur. İnsanın aşağı yaşam

türlerinden evrim geçirdiğini bilenler için, insan herşey bir yana, her nasıl olduysa, belirli bir doğrultuda gelişme göstermiş bir maymundan ya da hatta bir protoplazma parçasından başka hiçbir şey değildir. Başkaları içinse insanın özü, onu şimdi, atalarının ait oldukları aşağı yaşam biçimlerinden ayıran niteliklerde yatmaktadır. Bu ikinciler insanın özünü, onun geride bırakmış olduğu şeyde değil de, hem şimdiki hem de gelecekteki yetenek ya da gizilgüçlerinde görmektedirler. İnsanın şimdi ne yapabileceğidir —onun biçimine bağlı olan işlevidir— önemli olan. Bu iki almaşık arasında yapılacak bir seçimi belirleyen en yüksek neden, büyük bir olasılıkla, ussal değildir ve iki taraftan birinin diğerini uslamlamayla ikna etmesi, hemen hemen olanaksızdır.

Öyleyse şimdi, bilginin olanaklı olduğu, ve, bilginin özdeğin değil de, formun bilgisi olması gerektiği inançlarını Platon denli büyük bir güçle savunan biriyle karşı karşıya bulunmaktayız. Ancak bu öncüllerden Platon, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, olanaklı tek açıklamanın, doğal dünyada yalnızca kısmi ve geçici olarak gerçekleşen, bir aşkın ve saltık (mutlak) Formlar dünyası sayıntısında yattığı sonucunu çıkarsamıştır. Bu çözüme Aristoteles'in sağduyusu başkaldırdı, çünkü iki dünya, eşdeyişle doğal dünya ile İdealar dünyası arasındaki ilişki ve ideaların nedenselliği, bu durumda, açıklanmadan kalıyordu. Herşey bir yana, bu kuram ilk dönem Yunan felsefesinin, Aristoteles için, şu ya da bu biçimde, bir açıklamaya gereksinme gösteren en temel sorununu açıklamada en ufak bir yardım sunmuyordu. Bu sorun ise devinim ve değişme olgularını açıklayabilme güçlüğünden başka bir şey değildi. Aristoteles bu nedenle, Sokrates ve Platon'dan vazgeçti; ancak Platon'un etkili önlemlerle önünü almaya çalıştığı güçlük varolmaya devam ediyor gibiydi. Durağan olmayan, sürekli olarak değişmekte olan, varlığa gelen ve yokolup giden, hiçbir iki anda aynı kalmayan görüngülerden (fenomenlerden) oluşan bir dünya, felsefi-bilginin menziline nasıl sokulabilirdi? Başlangıçta da görmüş olduğumuz gibi, insan anlığının gereksindiği, istediği bu durağanlık ve süreklilik nerede bulunmaktadır?

Aristoteles'in yanıtı, onun felsefesinin temelinde bulunan, birbirleriyle yakından ilişkili iki kavramda yatar:

(a) İçkin (immanent) form kavramı,

(b) Gizilsellik (dynamis) kavramı.

(a) **İçkin Form**. Aristoteles'in görüşü, genel terimlerle konuşulduğunda, her ne denli dünya ilk bakışta sürekli ve değişmez bir devinim içinde

bulunur, ve bilimsel düşüncenin, yalnız başına nesnesi olabilecek değişmez hiçbir doğruluk sunmaz görünse bile, filozofun, ussal bir işlemle, bu sürekli akışı çözümleyebileceğini, ve bu akışın gerisinde yatan ve değişmeyen birtakım temel ilkeler ya da öğeler bulunacağını ortaya koyar. Bu temel ilke ya da öğeler, duyusal dünyadan ayrı olarak varolan bir dizi töz değildir. Bunlar duyusal dünyada varolurlar ve **ayrı** olarak düşünülmeye yetilidirler. Değişebilir şeyler olmayıp, gerçek felsefesinin nesnelerini oluştururlar.

Bu ilkelerin neler olduklarını sormaya geçerken, Aristoteles'in, yalnızca bireysel duyusal nesnenin —**şu** adamın, **şu** atın— ayrı bir varoluşa sahip olduğu biçimindeki, sağduyu kökenli başlangıç koyutunu (postulasını) anımsamalıyız. Tüm araştırma bu bireysel nesneyi anlamak içindir. Bunu yapmak için, onun hakkında birtakım şeyleri kavramalıyız. O şeyin üyesi olduğu sınıfı tanımlamalı, ve mantıksal olarak, onun sahip olduğu varsayılan içsel yapıyı çözümlemeliyiz. Öyleyse, öncelikle bir tümevarımsal çözümleme yoluyla, varolan, ancak yalnızca somut nesnelerde birleşik olarak varolan belirli ortak ilkeleri (bunlar yalnızca birer anlıksal soyutlama değildirler) soyutlama çabası içinde, çevresindeki şeyleri incelemeye çalışan bir filozofu gözünüzde canlandırın. Bu ilkeler herşeye karşın, anlıksal bir işlemle, ayrı olarak görülebilirler ve onlar böyle görüldüklerinde, somut nesnenin doğasını açıklayacaklardır.

Böyle anlaşıldığında, doğal dünyada bulunan her ayrı nesnenin bir birleşik olduğu anlaşılır. Gerçekte biz onu yine de, Aristoteles tarafından böyle bir nesneye verilen Yunanca sözcüğün Latincedeki karşılığı olan, ve "birbirlerine yapıştırılmış" anlamına gelen Latince sözcüğü kullanarak, **somut** bir nesne diye adlandırıyoruz. Böyle bir somut nesne, belirli bir anda, belirli bir formel doğa tarafından biçimlenen, ya da belirli bir formel doğası olan, ve aynı zamanda onun özdeği olarak da adlandırılan bir dayanaktan (substratum) oluşur. Algılanabilir olan şeyler değiştikleri, ve değişme doğa filozofları tarafından iki karşıt ya da iki uç —beyazdan siyaha, sıcaktan soğuğa, küçükten büyüğe, v.b.g.,— arasında ortaya çıkan bir şey olarak anlaşıldığı için, Aristoteles ilk dönem Yunan filozofları tarafından kullanılmış olan terimi kullanır ve formları aynı zamanda "karşıtlar" olarak adlandırır. Kendisinden önce gelen filozofların değişme sorununa mantıksal bir açıklama getirmede bu denli zorlanmış olmalarının nedeni, Aristoteles'e göre, bu filozofların, değişmenin, bu karşıt niteliklerin birbirlerine değişebileceklerini savlayan önermeye bir onayı zorunlu kıldığını savunmalarıydı. Onlar "Bu soğuk şey sıcak hale gelmiştir"

önermesiyle "Sıcaklık soğukluk haline gelmiştir" önermesini birbirine karıştırmaktaydılar. İkinci önerme, Parmenides'in de hemen ve kolaylıkla görmüş olduğu gibi, çelişmezlik ilkesinin ihlalinden başka bir şey değildir, ve olanaksız olan bir önermedir. İşte, kendisinde (o elbette ki, hiçbir zaman çıplak ve yalnız başına varolmasa da) hiçbir nitelik bulunmayan dayanağı bir koyut olarak ortaya koyma gereksinimi buradan doğmuştur. Bu dayanak verildiğinde —eşdeyişle, bize çok temel ve yalınç gelen, töz ilinek ayrımı verildiğinde —bir değişme süreci— örneğin, soğuma, solma ya da ölüm —sıcaklık, renkte koyuluk ya da yaşamın karşıtlarına, eşdeyişle, soğukluk, renkte açıklık ve ölüme dönüştüğü söylenerek değil de, sıcaklık, koyuluk ya da yaşamın somut nesneden ayrıldıkları ve yerlerini bir başka şeyin aldığı söylenerek, açıklanabilir. Bu ayrıma, **Phaidon** adlı diyalogunda, düşüncede karışıklığın "karşıtlara sahip olan şeyler"le karşıtların kendilerini karıştırmanın bir sonucu olduğunu söyleyen Platon tarafından da işaret edilmiştir. Ancak Aristoteles'in çözümü Platon'unkinden özü itibariyle farklılık gösterir, çünkü Platon için, onların, kendi adlarıyla adlandırıldıkları somut şeylere "girdiklerini" ya da "katıldıklarını" olduğu denli, formların ayrı, ve kendi başlarına olan varoluşlarını da savlamanın yaşamsal bir önem taşıdığı yerde, Aristoteles için formlar her zaman bir fiziksel cisimde bulunmaktaydılar.

(b) **Gizilsellik** (Dynamis). Bu kavram gündeme geldiğinde, öncelikle erekbilimin, Platon ve Aristoteles'in onu anladığı biçimiyle, bir **telos**un ya da ereğin, eşdeyişle, etkisi altında doğal dünyanın etkinliğinin ortaya çıktığı, bir yetkinliğin aktüel varoluşuna gereksinme duyduğu söylenmelidir. Bu, düzenli bir ilerleme fikrinin zorunlu bir önsayıntısı değildir. Düzenli ilerleme, ilerlemenin kendisine yöneldiği bir yetkinliğin ya da ereğin daha önceden, herhangi bir yerde varolduğu sayıntısı olmadan da, tümüyle olanaklı bir kavramdır. Bu gerçekte Julian Huxley gibi evrimci bir modern biyolog tarafından da tutulan bir düşüncedir; ancak bir Platoncu bu biçimde düşünmez. Aristoteles'in sözleriyle, "Nerede bir daha iyi varsa, orada bir en iyi olmalıdır" ya da, bizim deyişimizle, onların kendisine başvurabilecekleri saltık bir ölçüt olmadıkça, karşılaştırmalar anlamsızdır. Değerler cetveliniz tümüyle göreli olduğu zaman, ilerlemeden söz edemezsiniz ya da gerçekte şeylerin ileriye mi yoksa geriye mi gittiklerini bilemezsiniz; değerler cetveliniz, şeylerin, ondan az ya da çok eksikli düşmelerine bakılarak, kendisiyle yargılanabilecekleri bir yetkinlik bir yerlerde varolmadıkça, göreli olmak zorundadır. Bu en azından Aristoteles

düşüncesi için böyledir. Bu yetkinlik Aristoteles'in evreninde, özdekten ayrı olarak varolan tek katışıksız form olan, tanrı tarafından sağlanır. O dünyadaki herhangi bir şeyin formu değildir, dolayısıyla Platon'un, Aristoteles'e algılanabilir şeylerin bir tür yararsız ikinci kopyaları olarak görünen, ayrı özgül (spesifik) formlarına yeniden dönüyor olmayız.

Bu en yüksek varlığın doğasına daha sonra döneceğiz, şimdilik duyu dünyası üzerinde duralım. Duyu dünyasında, yeni olduğu düşünülen her yaratık, öncelikle doğurma edimini gerçekleştirmiş olmak, ve ikinci olarak da, yeni yaratığın kendisine gireceği ya da gelişeceği özgül formun bir örneği olmak gibi, iki anlamda nedeni olan bir babaya sahip olmak zorundadır. Daha önceden varolması gereken, ve babada örneklenen kendi özgül formunu gerçekleştirmeye çalışmak, yeni doğan bebeğin ya da bitkinin "doğası"nı oluşturur. Evren zaman içinde yaratılmış olsaydı, Aristoteles'in felsefesinde tavuk yumurtadan önce gelmiş olacaktı. Aristoteles bu nedenle, evrenin ebedi olarak varolduğunu, ve varoluşunun, bir bütün olarak katışıksız formun, eşdeyişle Tanrı'nın ebedi ve saltık yetkinliği tarafından güvence altına alındığını savlar. Bireysel baba yetkinliği, hiç kuşkusuz göreli, ve dolayısıyla, gevşek olan bir alanda temsil eder. Böcekler üzerinde çalışan bir bilim adamı, "yetkin böcek"ten, salt aradaki farkı gözetmek üzere, onu tırtılla karşılaştırmak için, söz eder, ancak o gerçekte hiçbir yetkinlik sergilemez. Bireysel bir yaratık meydana getirmek, türlerin kısmi ve göreli dünyasında önceden beri varolan bir yetkinliği zorunlu kılıyorsa, bir bütün olarak, tüm evrenin varoluşu da saltık bir yetkinliğin varoluşunu zorunlu kılar. Her yaratığın kendi özgül formunu, yapabildiği ölçüde, tam ve düzgün olarak gerçekleştirmekle, Tanrı'nın ebedi yetkinliğine, kendi sınırları ölçüleri içinde, öykündüğü söylenebilir. Bunu yapma içsel itisi, bir doğal nesnenin doğasıyla (**physis**) kastedilen şeye karşılık gelmektedir. Aristoteles devinimi açıklama zorunluğundan —Yunan düşüncesi tarihinin ilk döneminin, açıklamış olmayı umduğum bir biçimde, gündeme getirdiği bir zorunluluk— o denli etkilenmiştir ki, doğal nesneleri "kendilerinde bir devinim ve durgunluk ilkesi içeren" şeyler olarak tanımlar.

Doğa filozoflarından bazıları, görmüş olduğumuz gibi, devinimi açıklama güçlüğü altında, devinimin varoluşunu yadsıma gibi, umutsuz bir çareye başvuracak denli ezilmişlerdir. Platon'un kendisi (her ne denli son dönem diyaloglarında, onunla ilgili olarak huzursuz olduğunu usa getiren paragraflara rastlasak da) doğal dünyadaki devinim olgusu karşısında, doğal dünyanın yalnızca sözde bir gerçekliği olduğunu, ve gerçekliğin fiziksel

devinim ve değişmeyle ilgisi olmayan, aşkın bir dünyada aranması gerektiğini söylemek zorunda kalmıştır. Daha çok bilime (ve özellikle de biyolojiye) eğilimli olan mizacının etkisiyle, devinimi içtenlikle kabul eden Aristoteles ise, devinimin olanaksız olduğunu savlayan Parmenides gibi filozoflara bir yanıt vermek durumunda kalmıştır. Parmenides'in ikilemi, onun yaşadığı dönemde, mantığın ve dilin henüz belli bir gelişme düzeyine erişmemiş olmasının bir sonucuydu; bu ikilemden çıkış yoluna, Platon tarafından, daha önceden işaret edilmişti. Aristoteles ise Parmenides'in ikilemini şöyle yorumlamaktaydı: Oluş diye bir şey yoktur, çünkü ne **var olan** yeniden oluşacaktır (çünkü o zaten vardır) ne de bir şey var olmayandan varlığa gelebilir. Platon bu ikilemin, bunca etkili oluşuna karşın, "olmak" fiilinin, (a) varolmak ve (b) belirli bir yükleme ya da niteliğe sahip olmak (bir insan olmak, sıcak olmak, v.b.g.) gibi, oldukça farklı iki anlamda kullanıldığını görememenin bir sonucu olduğunu göstermişti. Böyle bir bilgiden de yararlanma olanağı bulan Aristoteles, kendi çözümü olarak, gizil (potansiyel) varlıkla edimsel (aktüel) varlık kavramlarını gündeme getirdi. Günümüzde onsuz yapamadığımız bir ayrıma karşılık gelen bu iki yanlı varlık kavramına giden yolu hazırlamak için, ne denli yoğun bir düşünce etkinliğine gereksinim duyulduğunu kavramak bizim için gerçekten de zordur.

"Var olan"la "var olmayan" arasındaki eski karşıtlık Aristoteles'e göre, gerçek durumu yansıtmamaktadır. Şu ya da bu biçimde, hiçbir şeyin varolmadığı yerde, kesinlikle hiçbir şey bulunmaz. Hiçbir Yunanlı **ex nihilo nihil fit** (hiçten hiçbir şey çıkmaz) deyişini yadsımayacaktı, ve Aristoteles'in evrenin ebedi olduğunu savunmasının nedenlerinden biri de buydu. Bu, bununla birlikte, bizi ilgilendiren temel konu değildir. Bu önerme yokluğu gerektirmez, ancak bunun yerine, burada belirli bir doğası olan bir özdek parçası bulunduğu pozitif olgusunu gerektirir, öyle ki bu özdek parçası için, bir insan haline gelme (olma, oluşma) olanağı vardır. Bir başka deyişle, o gizil olarak insandır. Somut nesnelere ilişkin, dayanak-form çözümlemesi dikkate alındığında, o embriyonun, insan formundan "yoksunluk" olarak nitelediği bir anda sahip olunan dayanaktan oluştuğunu söyleyebilirdi. Bu da yine tümüyle olumsuz bir önerme değildir, ancak formu gerçekleştirmenin gizilselliğini gerektirir. Tüm doğa, Aristoteles felsefesinde, bir erekbilimcinin gözüyle görülür, ve işlev kavramı burada da önde gelir. Örneğin, bir gözün işlevi görmektir. Aristotelesçi terimlerle konuşulduğunda, göz formunu ve edimselliğini (aktüalitesini), görüyor

olmadıkça, tam olarak gerçekleştirmiş olamaz. Eğer bir göz kör ise, onun özü, görüden "yoksunluk"la belirlenir. Önerme, her ne denli o yeni doğmuş bir yavru kedinin görmeyen gözünden daha fazla görmese de, bir bitkinin yaprağına uygulanamaz, çünkü görmek yaprağın doğasını oluşturmaz. Öte yandan, bir bitki yaprakları beyazımsı olacak biçimde, kapalı bir yerde büyüdüyse, haklı olarak onların, ulaşmak durumunda oldukları doğaları olan, yeşillikten yoksunlukla karakterize oldukları söylenebilir. Form bir şeyin özü ya da gerçek doğasıdır, ve forma tam olarak sahip olma, işlevi düzgün bir biçimde gerçekleştirmeye eşdeğerdir.

Burada betimlenen, (a) içkin form, ve (b) gizil ve edimsel varlık kavramları, öyleyse birbirleriyle çok yakından ilişkili olan kavramlardır. Doğal yaratıkları, onların kendi dinamik doğaları sayesinde gizilden edimsele doğru ilerleyen şeyler olarak gösteren görüş, anlıkta, şeylere ilişkin olarak, kendilerinde dönüştürülemez ve değiştirilemez olan nitelikler tarafından farklı derecelerde biçimlenmeye yetili bir dayanak zorunluluğunu açığa vuran bir çözümlemeden ayrılamaz. Biri X ışınlarının oluşturduğu bir fotoğrafla, diğeri ise bu işleme ilişkin bir açıklamayla karşılaştırılabilir. Bununla birlikte, Aristoteles'in anlığı için, açıklamaya öncelikle gereksinim duyan görüngüler değişme ve devinim olduğundan, dizgeye egemen olan, ve mucidine, bilginin her dalında kuramlar formüle ederken büyük yararlar sağlayan görüş, dynamis ve energeia kavramlarının belirlediği dinamik doğa görüşüdür.

Şimdi artık Aristoteles'in Tanrı'sına ve bu Tanrı'nın evrenle olan ilişkisine geçebiliriz. Platon yaşlılığında Tanrı'yı, görmüş olduğumuz gibi, ruh ve ruhu da kendi kendisini devindiren şey olarak tanımlamıştı. Aristoteles işte bu noktadan başladı, ancak burada kalamadı, çünkü bu anlayış dürüst ve insaflı usçuluğunun gereklerini yerine getirmekten uzaktı. Tanrısı bir başlangıç koyutu olmayıp, onu kendi kendisini devindiren şey kavramının bir olanaksızlık olduğu sonucuna götüren bir usavurma sürecinin son adımıydı. Devinimden yola çıkan bu uslamlama, tanrıbilim (teoloji) olarak görmeye çalıştığımız bir şeyle ilgisizmiş gibi görünebilir, ancak herşeye karşın, Aristoteles'in Tanrısını kavrayabilmemiz bakımından özsel bir önem taşır.

Her değişme edimi için, bir dışsal neden olmalıdır. Bir şeyin doğasının, o şeyin doğuştan getirdiği, belirli bir doğrultuda değişme ve gelişme eğilimi ya da sığasından oluştuğunu ve bu nedenle, aynı zamanda dynamis olarak adlandırıldığını biliyoruz. O uygun uyarana tepki verme gücüdür, ancak

ortaya çıkan değişme için, tam bir açıklama oluşturmaya yetmez. Değişme, kendisi olmaksızın içsel gücün atıl kalacağı dışsal bir neden ya da uyarana gereksinme duyar. Bir şey, (devinimi başlatan neden olarak) fail neden, formel neden (çünkü doğal oluşumda, başlangıç ya da çıkış, aynı türün bir üyesinden olmalıdır) ve (gelişmenin kendisine yönelmiş olacağı ereği temsil eden neden olarak) final nedenden oluşan üç yönlü bir sığayla eylemelidir. Bir anne-baba ya da olgun bir bitkiden düşmüş bir tohum olmadan, bir çocuk ya da yeni doğmuş bir bitkiye sahip olamazsınız.

Nedeni bizzat yine kendisi olan değişmenin olanaksızlığı, iki önermenin bir araya gelmesinden oluşur. Öncelikle değişme ya da devinim bir **süreç**tir ya da Aristotelesçi terimlerle konuşulduğunda, devinim sürdüğü sürece, gündemdeki gizilgüç (potency) eksikli olarak edimselleşir. İkinci olarak, değişmenin ajanı ya da fail nedeni, daha önceden, değişen nesnenin kendisine doğru gittiği forma ya da edimselliğe sahip olmalıdır. Bir insanın doğması için, yetişkin bir insanın varolması gerekir; bir sıvının belirli bir dereceye dek ısıtılması için, daha önceden, o derecede ya da daha yüksek bir derecede bulunan bir ajan ya da fail neden olmak gerekir. Bir şeyin kendi deviniminin nedeni olduğu önermesi şu halde, Aristoteles'in diline çevirildiğinde, o şeyin aynı değişme edimi bakımından hem edimsel hem de gizil olduğu anlamına gelecekti; bu ise, çok açık olarak, saçmadır.

Bir dışsal devindiriciye, duyulan bu gereksinim, fiziksel dünya içindeki her ayrı değişme ediminde yerine getirilir. Ancak bu, aynı zamanda bir bütün olarak Evren için de yerine getirilmelidir. Evrene dışsal olan bir neden bulunmak gerekir, ve çatısı ebedi olduğuna göre, neden de ebedi olmalıdır. Yetkin bir varlığa, bu yetkinlikten yoksun özdek dünyasında bulunan tüm "daha iyi" ve "daha kötü"lere kendisiyle değer biçilecek bir "en iyi"ye, değişme ve devinimin evren içindeki tüm nedenlerinin varlıklarını son çözümlemede kendisine borçlu oldukları bir ilk nedene gerek duyulmaktadır. Bir ilk neden olarak, o, düzenliliklerine gün ve gecenin, yaz ve kışın ard arda gelişinin, ve dolayısıyla yeryüzündeki herşeyin yaşamının bağlı olduğu, dönen göksel cisimlerin devinimlerine neden olur. Ebedi ve yetkin olduğu için, gerçekleşmemiş hiçbir gizilsellik öğesi içermez ve bu nedenle, felsefi anlamda, gizilsellikten edimselliğe doğru ilerlemeye karşılık gelen devinimden bağışıktır. Böylelikle Devinmeyen Devindirici olarak, Aristoteles'in Tanrı kavramına ulaşmış bulunuyoruz.

Bu tanrısal varlığın doğasını incelemeye geçmezden önce, Aristotelesçi evrenin genel görüşünü kısaca betimlemek, birçok şeyi daha açık hale getirecektir. Aristoteles'in evreni küreseldir, ve çevresinde durağan (sabit) yıldızlar kümesi bulunur. Kendisi de küresel olan dünya, evrenin merkezinde devinimsiz olarak durmaktadır. En dış kürenin içinde, her biri bir diğerinin içinde olacak biçimde, gezegenleri, güneşi ve ayı taşıyan ortak merkezli küreler bulunur. Bu küreler beşinci öğeden, eşdeyişle ateşten daha saf olan görünmez bir özdekten, eterden oluşurlar. Yıldızlar ve gezegenler kendi kürelerinde, bir noktada durağan bir biçimde durmaktadırlar, ve tüm bir kürenin dönüşüyle, dönerler. Kürelerden her biri bir eksen çevresinde döner; ve gezegenlerin gözle görülür bir biçimde düzensiz olan devinimleri, onların kürelerinin, durağan yıldızların en dıştaki küreleriyle aynı eksen çevresinde, ya da aynı hızla dönmedikleri, ve her kürenin devinimini kendisinden sonra gelen iç küreye ilettiği varsayılarak açıklanmaktaydı. Bu nedenle en dıştaki küre bir ayrıl olmak koşuluyla, her kürenin devinimi, onun kendisinin dışında bulunan kürelerin devinimleriyle, onun kendi deviniminin bir birleşimidir. Göksel cisimlerin gözlemlenebilir devinimlerini bu varsayım üzerinde açıklamak için, antik gökbilimciler (astronomlar) tarafından ustalıklı matematiksel çözümler önerilmekteydi. Gezegenlerin gözle görülür bir biçimde düzensiz olan devinimlerini, farklı doğrultularda dönen bir küreler öbeğinin en içte kalan bir nokta ya da bölgesinde elde edilebilecek türden, bir dairesel devinimler toplamına indirgeme, Batılı gökbilimciler tarafından Kepler'in zamanına dek korunmuştu.

Eterden oluşan göksel kürelerin altında, toprak, su, hava ve ateş gibi aşağı öğelerden meydana gelen ayaltı evren yer alır. Eterin dairesel, toprak-su ve ateş-hava çiftlerinin de sırasıyla, aşağı doğru ve yukarı doğru olmak üzere, her öğenin doğal bir devinimi vardır. Böylelikle ağırlık ve hafiflik, öğelerin kendilerindeki içsel bir **dynamis** olarak açıklanır.

Geriye yalnızca, eterin ve dolayısıyla eterden ya da eterin ateşle karışımından meydana gelen kürelerin ve göksel cisimlerin, eski Yunan inancında olduğu gibi, canlı ve duygulu, gerçekte tanrısal olduklarını eklemek kalıyor.

Yeniden en yüksek Tanrıya dönecek olursak: Onun devinimsiz, ebedi ve yetkin olması gerektiğini göstermiştik. Buradan onun cisimsiz olmak zorunda olduğu da çıkar. Üstelik, eğer o devinimden bağışık ise ve ondan hiçbir parça gizil değilse, onun saf edimsellik (Yunanca'da **energeia**) olması

gerekir. İşlevin büyük önemini vurgulayan Aristoteles felsefesinde, statik bir durum ya da yapı olarak form kazanmanın, yine de herhangi bir şey için, en yüksek varlık hali olmadığını anımsamalıyız. En yüksek varlık hali, birtakım yetilere sahip olmaktan değil de, bu yetileri gerçekleştirmekten, onları yaşama geçirmekten oluşur. Bu **energeia**dır. **Kinesis**in zahmetli bir "büyüme", "gelişme" ya da edimsellik kazanma gücü olduğu yerde, **energeia**, edimsellik bir kez kazanılmış olunca olanaklı kılınan ve hiçbir engel tanımayan bir etkinlik akışıdır. Dinsel düşünen anlık için, birkaç nedenden dolayı, doyurucu olmayan, devinimsiz —ya da değişmeyen — bir şey ve saf form olarak, bu Tanrı anlayışı, ilk bakışta göründüğü denli soğuk ve statik değildir. Saf edimsellik olarak, Tanrı, her ne denli **kinesis**ten bağışık olsa da, hiçbir yorgunluk ve zahmet gerektirmeyen, ancak daima haz veren bir etkinlikle, ebedi olarak etkindir. Onun özsel niteliği yaşamdır.

Öyleyse, onun etkinliği neden oluşmaktadır? O ebedi düşünceyle meşguldür. Aristoteles'in, yayımlanmış yapıtlarına değil de, yalnızca not defterlerine sahip olmanın karşılığında, seyrek olarak karşılaştığımız özlü deyişlerinden birinde, o filozofun amentüsünü şöyle özetler: "Anlığın etkinliği yaşamdır" **Nous** en yüksek tezahürü içinde yaşamdır. Bu, şeyleri adım adım usavurma işlemi olan **syllogismos**la aynı değildir. **Syllogismos** bir kinesistir; yeterince iyi bir biçimde yönlendirilmiş çabalardan sonra söz konusu olabildiği gibi, saflığı bozulmamış **nous** tarafından kazanılacak bir ödül olan, tüm bir doğruluğu (hakikati) ani bir şimşek çakmasıyla bir an için görme ödülüyle gün gelip de ödüllendirilmek durumundaysalar, insan varlıklarının yetkinlikten yoksun anlıkları için zorunlu olan, gizilsellikten edimselliğe geçiş sürecidir. Bu türden süreçler, bildiğimiz gibi, Tanrı için kesinlikle söz konusu değildir. O, tek bir anda gerçek varlık dünyasının tümünü temaşa eden, üstelik de bunu ebedi olarak yapan, saf anlıktır.

Bu çok parlak bir düşüncedir, ancak buna felsefi bir vicdanla son vermiyoruz. "Gerçek varlık dünyasının tümü" evet, ancak bu dünya neden oluşmaktadır? Sonuç Tanrı'nın ebedi düşüncesinin olanaklı tek nesnesinin, yine Tanrı'nın kendisi, tek tam ve yetkin varlık olduğudur. Tüm doğanın ona bağlı olduğu başlangıç koyutunu yine korumak koşuluyla, bizim için, onun düşüncesine fiziksel dünyanın yaratıklarını dahil edebilme olanağından söz etmek kesinlikle söz konusu değildir. O düşüncesini, kendileri **kinesis**e tabi olan nesneler üzerine yöneltseydi, kendisi devinimden (**kinesisten**) bağışık olamazdı. Böylelikle her tür tanrısal müdahale ya da tanrısal kayra olanağı, Aristoteles felsefesinde, dışta bırakılır. Tanrı dünyaya bakım ve gözetim

göstermez, Tanrı dünyayla uğraşmaz: O dünyanın ayırdında bile değildir. St. Thomas bu sonucu, Tanrı'nın kendisine ilişkin bilgisinin, varlığını Tanrı'ya borçlu olan dünyaya ilişkin bilgiyi içermesi gerektiğini savunarak, yumuşatmaya çalışmıştır, ancak Sir David Ross'un da söylediği gibi, "Bu olanaklı ve verimli bir düşünce biçimidir, ancak kesinlikle Aristoteles'in gittiği yol değildir".

Bu durumda, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisi nedir? ve Tanrı hangi anlamda evrenin nedenidir? Tanrı yetkinliğin, kendisi olmaksızın doğadaki tüm **dynamis**in etkinlikten yoksun bir durumda kalacağı, zorunlu dışsal ereği ya da hedefidir. Ebedi bir kendi kendini temaşa etme etkinliğine dalmış olan Tanrı, yalnızca varlığıyla (mevcudiyetiyle) doğanın, kendi tikel kürelerinde bu biricik saf forma, ve ebedi olarak etkin olan varlığa öykünerek, kendi ölçüleri içinde form kazanmaya, ve kendilerine özgü etkinlikleri gerçekleştirmeye çalışan, gizil güçlerinin ortaya çıkmasına neden olur. Tanrı evrene karışmaz, ancak evren onu arzulamaktan, doğal bir itiyle ona yönelmekten hiç geri durmaz. Onların, bir başka özlü ifadede özetlenen ilişkileri budur: "O, arzu nesnesi olarak etki eder " Duygulu ve bilinçli yaratıklarda, arzu az ya da çok bilinçli ve gerçektir. Doğanın daha aşağı düzeylerinde, o belki de yalnızca benzeşim yoluyla, arzu olarak adlandırılabilir. Ancak o her yerde aynı temel güçtür; doğanın olgunlaşma, formu gerçekleştirme, ve uygun işlevi yerine getirme **dynamis**i ya da yetisidir. Aristoteles'in biyolojik araştırmaları kendisine, nasıl ki cinsler arasında hiçbir katı ve değişmez sınır çizgisi yoksa, tıpkı bunun gibi, doğanın farklı düzeylerinin yetileri arasında da, açıkça bulgulanması olanaklı hiçbir yarık bulunmadığını göstermiştir. Bazı yaratıklara ilişkin olarak, onların hangi sınıfa bağlı olduklarını söylemek oldukça zordur. Bu türden gözlemler, onun, duygulu ya da duygusuz, tüm doğaya yayılan bir içsel güç ya da élanı (hamle, canlılık) bir koyut olarak öne sürmesini kolaylaştırmıştır.

Aristoteles'in ulaşmış olduğu sonuçları beğenmeyebiliriz, ancak onun düşüncesinin tutarlılığına hayran olmamak elde değildir. Dizgesi tanrıbilimde, dizgenin tümü boyunca iyi oldukları görülen aynı temel ilkelerin uygulanmasıyla, doruk noktasına ulaşır. Doğal oluşum ya da yaratımda, babanın nedenselliğinin en önemli boyutları, görmüş olduğumuz gibi, formel ve finaldir. O herşeyden önce, tam anlamıyla biçimlenmiş yaratığa, çocuğun uyacağı bir örnek sağlayan neden olarak zorunludur. Çocuk zaman içinde yaratılmış olduğu için, o aynı zamanda bir fail neden

olarak eylemelidir; doğurma eylemi başta olmak durumundadır. Ancak, türlerin yetkin üyelerinin yalnızca, örnek ya da model sağlamak için varolmaları koşuluyla, baba bundan sonra, kendi içsel **dynamis**i gelecekteki sürekli gelişmesini güvence altına alacak olan çocuğa, ayrıca dikkat edip bakım göstermeye, kuramsal olarak, gereksinim duymaz. Tanrı'nın evrenle olan ilişkisi de, evren hiçbir biçimde yaratılmadığı, ancak zamanın kendisiyle yaşıt olduğu için, zaman içinde başta bulunan hiçbir yaratma eylemine gerek duyulmamasıyla belirlenen zorunlu farklılık dışında, aynıdır. Yaratmayla ilgili olarak, Tanrı'nın evrene karşı, bir an için bile olsa ilgi göstermesine yol açabilecek bir değerlendirme dışta bırakılır. Tanrı herşeye karşın, şimdi artık açık olan bir biçimde, evrenin varoluşu için zorunludur. Cornford'un deyişini anımsayacak olursak, Aristoteles'te "erek edinme felsefesinin" doruk noktasına ulaştığını söyleyebiliriz.

VIII. BÖLÜM

ARİSTOTELES

(ii) İnsan Varlıkları

Aristoteles'in, bir bütün olarak Evrenin yapısı ve işleyişine ilişkin görüşlerini ana çizgileriyle vermiş bulunuyorum. Bu kısa açıklamayı tamamlamak için, en uygun konu, onun insan üzerine, eşdeyişle insanın doğası ve dünyadaki yeri, ve onun kendisine özgü işi ya da işlevi üzerine olan görüşleridir. Söyleyeceklerim psikoloji ve ahlak olmak üzere, kabaca iki bölüme ayrılabilir.

Psikolojiyi, hiç kuşkusuz Yunanca anlamı içinde, eşdeyişle, canlı yaratıklardaki yaşam öğesi olan, ve en azından beslenme ve üreme yetilerini ve aynı zamanda, bu yetilere sahip olan yaratıklarda, arzuları ve duyguları, duyuları ve usu içeren, **psycheye** ilişkin bir araştırma anlamında kullanıyorum.

Başka her konuda olduğu gibi, Aristoteles burada da, kendisinden önce gelen düşünürlerin görüşlerine ilişkin bir tartışmayla başlar. Bu tartışmadan, her ne denli bu düşünürleri ele alış biçimi, kendisinin de, duyum ve düşünceye ilişkin olarak, Empedokles ve atomcular tarafından önerilmiş, ve katışıksız bir biçimde özdekçi olan açıklamalardan kaçınmaya aynı ölçüde özen gösterdiğini gözler önüne serse de, sağduyusunun Phytagorasçıların ve Platon'un yarıdinsel inançlarına nasıl karşı durduğunu ortaya koyan, iki temel eleştiri noktası çıkar.

Eleştiri konusu yapmak üzere, belirlediği iki temel nokta şunlardır:

(a) Her ne denli farklı yetilere (**dynameis**) sahip olsa da, **psycehe**nin bir birlik olarak anlaşılması gerektiğini yeterince açık seçik olarak kavrayamama. Platon ruhun farklı "parçalar"ından ya da bölümlerinden söz etmişti. Aristoteles'in düşüncesinde, bu "parçalar" sözcüğünün yerini genellikle **dynameis** —yetiler ya da güçler— sözcüğü almaktadır.

(b) **Psyche**nin bedenle olan ilişkisine nüfuz edememe. Kendisinden önce gelen düşünürler **psyche**den, bedenden ayrılabilen ve kendi başına ayrı bir yaşam sürebilen, ayrı bir şey olarak söz ediyorlardı. Gerçekte, yalnızca ruhun kendisi değildir, bir birlik olan; tüm bir canlı yaratık da, ruh ve bedeniyle bir birlik oluşturur. Bu nedenle, bir ruhun farklı bedenlere girdiğini savlayan ruh göçü kuramları saçmadır. Ruh ve beden, mantıksal

olarak, birbirlerinden ayırd edilebilirler —ruh tanım gereği bedenle, ya da yaşam özdekle aynı şey değildir— ancak, der Aristoteles, beden, aracılığıyla tikel bir yaşam ya da ruhun kendisini dile getirdiği bir araç gibidir. O bunu garip ancak hoş bir benzetmeyle serimler ve ruhların bedenlere girmelerinden söz etmenin "marangozluğun flütlere girmesinden söz etmek gibi bir şey olduğunu" söyler; "çünkü nasıl ki bir sanat uygun araçları kullanmak zorundaysa, tıpkı bunun gibi ruh da uygun bir bedeni kullanmak zorundadır".

Bu, yaşama ilişkin doyurucu bir araştırmanın canlı bedene ilişkin bir araştırmaya, psikolojinin de biyolojiye dayanması gerektiği konusunda iyi bir ipucudur. Bu, herkesin bildiği gibi, Aristoteles'in bir gün bile uymamazlık etmediği bir kural ya da ilkedir. Onun biyoloji ve zooloji bilimlerine yaptığı katkıların zenginliği ve derinliği, bugün bile, uzmanlar arasında büyük bir hayranlık uyandırabilmektedir.

Öyleyse ruh nedir? ya da bir başka deyişle, yaşamın doğru tanımı nedir? Bunun hakkında bir karara varmak, ruhun ne olduğunu tam olarak belirlemek için Aristoteles, varlığın, kendi koyduğu, temel ilkelerine başvurmak zorunda kalmıştır. Ayrı olarak, kendi başına varolan tüm tözler gibi, canlı yaratıklar da **somut**turlar, bir başka deyişle, onlar özdek ya da dayanakla formun bir birleşimidirler. Beden özdektir, ve söz konusu bedenin formu ya da edimselliği (aktüalitesi) de, onun yaşamı ya da **psyche**sidir. Öyleyse, der Aristoteles, eğer **psyche**yi bir bütün olarak kapsayan bir tanım vermek zorunda kalınırsa, bundan, eşdeyişle, **psyche**nin bir organik bedenin edimselliği olduğundan daha fazla bir şey söyleyemeyiz.

Canlı yaratığın edimselliği olarak, ruha ilişkin bu öğretinin gündeme getirdiği kimi sonuçları değerlendirirken, birtakım modern benzeşimler oldukları hemen anlaşılabilecek, bazı görüşlerle yanlış yola sürüklenmemeliyiz. Aristoteles'in ruh tanımı, yaşamı bedenin "sonradan ortaya çıkan bir özelliği" —bir başka deyişle, bedenin tüm parçalarının doğal bir sonucu ve türevi— olarak tanımlayan özdekçi ya da gölgeolgucu (epiphenomenalist) görüşleri usa getirebilir. Bu görüşler yaşamı beden karşısında zaman sırası bakımından ikincil, önem derecesi bakımından da aşağı kılarlar. Benzer bir görüş antik Yunan felsefesinde de savunulmuş, ve Aristoteles'ten de, Platon'dan daha az olmamak üzere, tepki görmüştü. Yaşamı bedenin türevi yapan görüşle, Aristoteles'in ruh tanımı arasında bir benzerlik görmek, onun Platoncu mirasını, formun onun felsefesindeki çok

önemli yerini unutmak olur. Aristoteles de Platon da, yetkin olanın hem zaman sırası bakımından, hem de değer cetvelinde yetkin olmayandan önce geldiğinde ısrar eder. İşte Aristoteles'in, bir türün, yeni bir üye yaratılmazdan önce, tam olarak gelişmiş bir üyesinin varoluşunun zorunlu olduğunu vurgulaması buradan kaynaklanmaktadır. Darwinci evrim hakkında Aristoteles'in hiçbir fikri yoktu, ancak onun Empedokles'teki ilkel karşılığını hiç tutmuyordu. Tavuk, Aristoteles'e göre, yumurtadan önce gelir ve her zaman da gelmiştir. Aynı durum ruh için de geçerlidir: Onun en yüksek ve tek yetkin tezahürü —saf anlık— ebedi olarak varolur. Birey onun yetkin olmayan kopyasını kendinde yeniden yaratabilir ve bu nedenle bireyde ilerleme gizilden edimsele doğru olur. Ancak tümel olarak konuşulduğunda, istek tek bir tür olsun ya da isterse tüm bir Evren olsun, yaşamın edimselliği, önem ya da değer bakımından olduğu denli, zamanda bile özdeğe (gizliselliğine) önceldir.

Tüm dakikliği içinde sıkı sıkıya yorumlanırsa, bedenin formu olarak, bu ruh görüşünden, herşeye karşın, önemli bir sonuç çıkar görünmektedir. Bu her tür kişisel ölümsüzlük fikrine öldürücü bir darbe indiren bir görüştür. Canlı yaratıkların her biri, tıpkı diğer nesneler gibi, bir birlik oluşturur, ve form ve özdek bileşenleri, düşünce dışında, birbirlerinden ayırılamaz. Aristoteles'in sözleriyle: "Ruh ve bedenin bir olup olmadığı, ya da bir şeyin özdeğinin, onun özdeği olduğu şeyle bir olup olmadığı sorusu, mumla, mühürün mum üzerindeki damgasının bir olup olmadığı sorusundan daha anlamlı bir soru değildir" İnsanın ölümden sonra yaşayıp yaşamadığı sorunu üzerinde Aristoteles pek bir şey söylemez, buradan yapılacak doğal çıkarsama, onun Platon'un tersine, bu konuyla çok fazla ilgilenmediğidir. Onun içinde yaşadığımız dünya hakkındaki merakı o denli yoğun ve tüketiciydi ki, bu merak öte dünya hakkında birtakım kurgular (spekülasyonlar) ortaya koymak için, onda herhangi bir arzuya yer bırakmıyordu. Yine de Aristoteles, usavurma yetisinin kendisinin en yüksek tezahürü olduğu, **nous**un, diğer dirimsel (vital) ilkelerden farklı bir düzenden geldiğini, ve gerçekte, bedenin çözülmesinden sonra, bağımsız olarak varolmaya devam edebilecek ayrı bir töz olabileceğini savunarak, bir kaçamak yol bulmuş gibi görünmektedir. **De Anima**'dan alınan şu paragrafta olduğu gibi, sorundan birkaç kez söz etmekle birlikte, Aristoteles onu sürekli olarak rafa kaldırır: "Anlıkla, etkin düşünce gücüyle ilgili olarak, şimdiye dek elimize hiçbir kanıt geçmemiştir. O ruhun farklı bir cinsi, ve, ebedi olan yokolup gidenden bağımsız olduğu için, yalnız başına

ayrı bir varoluşa yetili gibi görünmektedir. Ancak ruhun diğer bölümleri ya da parçaları, şimdiye dek söylemiş olduklarımızdan da kolayca anlaşılacağı gibi, diğer filozofların savlarına karşın, ayrı varoluşa yetili değildirler. Bunlar, ancak tanımda ayırdedilebilirler".

De Generatione Animalium adlı denemesinin saf bir biçimde bilimsel olan bir paragrafında, Aristoteles, tüm yaşam tezahürleri içinde, "yalnızca usun dışarıdan gelip girdiği, ve tanrısal olduğu" sonucuna varır, çünkü geri kalanların bedenin şu ya da bu etkinliğinden ayrılamaz oldukları gösterilebilir. **Ahlak**'ının son bölümünde, onun saf düşünce yaşamının yalnızca en yüksek yetimizin yaşama geçirilmesi olmakla kalmayıp, ancak aynı zamanda, kendisinde Tanrı'ya benzediğimiz parçanın geliştirilmesi olduğunu savlayan anlatımlarını da dikkate alabiliriz. Aristoteles, hiç kuşkusuz, nousa sahip olmakla, insanın diğer yaşam türlerince paylaşılmayan, ve kendisinin Evrenin ebedi nedeniyle paylaştığı, bir şeye sahip olduğuna inanmaktaydı. Şu halde, filozofun ölümünden sonraki ödülü, belki de anlığının, ebedi ve cisimsiz Anlık'ın bir parçası haline gelmesiydi. Onun hemen hiçbir şey söylemediği yerde, daha fazla bir şey söylememiz olanaklı değildir. Düşüncesinin doğası ya da genel gidişi, felsefesinin dışladığı bu gibi şeylerde daha iyi görülebilir. **De Anima**'nın üçüncü kitabında, bizdeki düşünen parçaya ilişkin betimleme, bireysel kişiliğin ölümünden sonra varolmasının olanaksız olduğunu açık kılar ve, Orpheusçu ya da Platoncu anlamda, öte dünyadaki bir ödül ve ceza dağılımı için olduğu denli, bir doğuş çarkı için de açık kapı bırakmaz. Form ve özdek öğretisi son sözünü söylemiştir.

Gerçek hakkını vermek gerekirse, ruhun bedenin formu olduğunu ortaya koyan ruh öğretisi, bir dereceye dek, soyut ve gerçekdışıdır. Aristoteles'in kendisi, bununla birlikte, genel tanımın bize büyük bir yarar sağlamayacağı, ve gerçek anlamın, ayrıntıları incelediğimiz zaman ortaya çıkacağı konusunda bizi uyarır. Öncelikle bir biyolog olduğu için, kendisi bu ayrıntılara büyük bir haz duyarak ve coşkuyla dalar. Aristoteles'i, görüşlerini ana çizgileriyle vermeye çalışan bu kısa bölümde izlemek bizim için olanaksızdır; bu yüzden, daha çok genelliği koruyarak, hiç olmazsa onun duyum kuramını ele almalıyız.

Duyular, Aristoteles'e göre, tam anlamıyla yalıtlanmış değildirler, ancak yalnızca ruhun, bedenin farklı parçaları yoluyla sergilenen farklı **dynameis** ya da yetileridir. Duyuları anlamak için, der Aristoteles, bir yetinin, örneğin görmenin organıyla olan ilişkisinin, bir bütün olarak ruhun bir bütün olarak

bedenle olan ilişkisiyle aynı olduğu olgusunu kavramamız gerekmektedir. Bu kuram, Aristoteles'in duyum üzerindeki görüşlerine, kendisinden önceki düşünürlerin duyuma ilişkin görüşleri karşısında, düşüncesinin ayrıntılarında apaçık hale gelen iki avantaj sağlamaktadır.

(a) Genel öğretisinin bir sonucunun, ruh ve beden arasındaki bağları, Aristoteles öncesi görüşlerin yapmış olduklarından çok daha yoğun ve sıkı hale getirmek olduğunu biliyoruz. Ruhu, aracılığıyla kendisini sergilediği bedeni ihmal edersek, anlayamayız. Aynı şey tikel bir duyu için de geçerlidir; özgün yapısını ve işleyişini incelemedikçe, görmeyi anlayamayız. Görme ve göz aynı olmayıp —onlar mantıksal olarak, birbirlerinden ayırılabilirler— birlikte canlı ve etkin bir organ oluştururlar ve bu biçimde ele alınmaları gerekir. Bu, Aristoteles'in duyum anlayışına, kendisinden önceki düşünürler tarafından söylenen herhangi bir şeye göre, çok daha modern bir nitelik kazandırır. Bu duyum anlayışı biyolojiye daha yakın, ancak metafizikten ya da keyfi tahminlerden daha uzaktır.

(b) Bundan başka, genel sayıntıları Aristoteles'i, diğer doğrultularda çok aşırıya gitmekten kurtarmıştır. Duyuma ilişkin daha önceki açıklamalar, söylediğim gibi, her ne denli tahminlere ya da keyfi metafiziksel kabullere dayansalar da, genel tavırları itibariyle, her zaman özdekçi bir yapıdaydılar. Platon aralara serpiştirilmiş kimi imalara karşın, doğrudan bir duyum edimine ilişkin olarak, bir cismin bir başka cisim üzerindeki etkisi ya da eylemi açıklamasından daha iyi bir açıklama sunamadı. Onun duyumun gerçekliğin bilgisini veremeyeceğini savlamasının bir nedeni de budur. Nesnelerden çıkan ince tellere ya da liflere, ve bedenlerimizde, onları alacak gözeneklere ilişkin oldukça tuhaf sayıntılarıyla, Empedokles ve Atomcular tam anlamıyla birer özdekçiydiler. Buna karşın Aristoteles, gerçek ve tözsel form inancıyla —Platon için form ne denli gerçek olduysa, Aristoteles için de o denli gerçekti, ancak bireysel nesnenin üstünde ve dışında değil, bireysel nesnede bulunmaktaydı— duyum düzeyinde, fiziksel olaylarla psişik olaylar arasında, ilk kez olarak, bir ayrım yapabildi. İkincinin kökeniyle ilgili olarak ne düşünürsek düşünelim, —ışığın fotoğraf basım kağıdına düşmesi ve onu karartmasında olduğu gibi— bir cismin bir başka cisim üzerindeki özdeksel eylemiyle, ışığın gözlerimiz üzerine düşmesini izleyen ve bizim görme duyumu olarak betimlediğimiz türden bir sonuç arasında bir fark bulunduğunu kabul etmek zorundayız. Görme duyumunda da bir fiziksel değişme ortaya çıkar —en azından gözün iris tabakasının büzülmesi— ve bu bizi iki farklı düzenden olay —ışığın

özdeksel organ üzerindeki, katışıksız bir biçimde fiziksel olan etkisi ve, canlı yaratıklar söz konusu olduğunda, özdeksel etkiyi izleyen psişik duyum görüngüsü— arasında bir ayrım yapılması gerektiğini dile getirirken destekler.

Bu ayrımı ilk kez olarak yapan ve kullanan Aristoteles oldu. Demokritos görme duyumunu, suda ya da herhangi bir başka parlak yüzeyde olduğu gibi, salt bir yansıma süreci olarak, kaba bir biçimde açıkladı. Öyleyse, su dolu leğenlerin ve aynaların da görmeye yetili olmaları gerekmez mi? diye sorar, Aristoteles. İki olay arasındaki bu farklılıktır, duyumu oluşturan. Aristoteles'in duyuma ilişkin kendi açıklaması, duyu organının, bu tüm canlı özdeğin (özdek artı **psyche**) özsel bir özelliği olduğu için duyusal nesnelerin, özdekleri olmaksızın, formlarını almaya yetili olduğunu ortaya koyar. Burada özdeksel (material) bir etkilenme vardır: Sıcaklığı algıladığımız zaman, tenimiz sıcaklaşır, bir renk algıladığımız zaman gözümüz renklenir. Ruh bedensel organ **aracılığıyla** çalışmaktadır. Ancak canlı varlıklar dışında kalan şeyler, yalnızca bu ısı ve renk niteliklerini alabilirler. Yaşamın kendisine özgü özelliği ya da özsel yönü, bedensel organ bir dışsal nesne tarafından özdeksel olarak etkilendiği ya da değiştirildiği **zaman, bunu** bir başka sonucun, bizim duyum adını verdiğimiz tümüyle farklı bir sonucun izlemesidir. Fiziksel bir olayla psişik bir olay arasındaki farklılık bundan daha açık bir biçimde dile getirilemez.

Aristoteles şu halde, onu yetiler arasında, Platon'un yaptığının tersine, salt bedensel olan yetilerden uzak ve usa yakın bir yere yerleştirerek, duyumu bir yargı diye adlandırır. Geriye duyum ile düşünce arasındaki ayrım kalmaktadır. Duyum, verileri için, doğrudan doğruya bedensel organlara bağımlıdır ve dolayısıyla, bildirdiği şeylerin kesilmesi ya da çarpıtılması kuvvetle olasıdır. Duyumların çok yoğun olabilmelerinin nedeni de budur; çok parlak bir ışık bir an için kör, çok yüksek bir ses de sağır yapabilir. Bunlar ruhun algısı için değil de, fiziksel organın alma sığası (kapasitesi) için çok yüklü ve güçlüdürler. Aynı güçlükle, bedensel organlara gereksinme duymadığımız, saf düşünce alanında karşılaşılmaz.

Aristoteles'in ahlaksal düşüncelerine ilişkin kısa notlarla açıklamalarıma bir son vermek dileğindeyim. Ondan önce Sokrates ve Platon tarafından sorulmuş olan, insanın **ergonu** ya da işlevinin ne olduğu sorusuna, Aristoteles'in yaklaşımı neydi? Platoncu İdealardan vazgeçmesi, ahlakının felsefesindeki yeri için bir anahtar işlevi görür. Felsefî yaşamındaki bu dönüşümün, onun ahlak kuramında, metafiziğinden bile daha devrimci

sonuçları olmuştur. Platon'un İdealar kuramının öncelikle ahlaksal tartışmalardan doğduğunu ve erdem, adalet ve iyi gibi ahlaksal kavramların aşkın formlar listesinde ilk sırada geldiğini anımsadığımızda, bu bize oldukça doğal bir sonuç olarak görünecektir.

Farklılık da işte burada yatmaktadır. Ahlaksal bakımdan doğru ve yanlışa ilişkin bir kavrayışın, uzaysal ve zamansal olayların sınırlamalarından etkilenmeyen bağımsız bir varoluşa sahip aşkın bir töz olan, tek bir kendinde-iyi tanımaya bağlı olduğuna inandığımız sürece, ahlakı yalnızca metafiziğin bir dalı olarak görebilirsiniz. Bu durumda, doğru bir eylemin niçin ve neden dolayı doğru olduğunu, yalnızca gerçek bir filozof bilebilir. Bunu, deneyin olguları doğruluğun (hakikatin) kendisini değil de, yalnızca onun çarpıtılmış bir görüntüsünü içerdikleri için, deney öğretemez. Aristoteles, Platon'un bu inanca, Sokrates'in ahlaksal kavramlar alanında, tanımın büyük önemini vurgulamasının bir sonucu olarak sürüklendiğini söylemektedir. Aristoteles'e göre, Platon tanımların nesnelerinin gerçekliğine inanmak istiyordu, ancak eylem ve duyum dünyasında, durağan olan hiçbir şey göremedi ve bu nedenle, eylem ve duyum dünyasından ayrı olarak varolan, değişmez tözlerin varoluşuna inanmaya yöneldi.

Demek ki, Aristoteles'le birlikte, ahlak bulutlardan indirilmekte ve gündelik yaşamın olgularına demirlenmektedir. O **Ahlak**ının birinci kitabında, (her ne denli "öğretinin sahiplerinin dostlarımız oldukları dikkate alınırsa, bunu yapmak oldukça güçtür" dese de) Platoncu İdealara saldırır. Yalnızca tek bir şey, "iyi" yoktur. Farklı sınıflar için farklı bir iyi, farklı eylem türleri için farklı erekler vardır. Üstelik ahlaksal araştırmanın ereği, bilimsel değil, pratiktir ve, ahlakta ereğimiz insanları ve eylemlerini daha iyi kılmak olduğuna göre, araştırmamızın nesnesi **ex hypothesi** değişebilir olandır. Ancak araştırma nesnesinin değişmez olmadığı yerde, felsefî doğruluk ya da bilgi hedefine ulaşılamaz. Doğruluk ve bilgi olumsal (contingent) olanın dünyasına yabancıdır. Aristoteles ahlakın gerçekte, felsefenin hiçbir biçimde bir parçası olmadığına işaret etmek için, her kezinde büyük bir sıkıntı çeker. Ahlak alanında yapılabilecek herşey, kendilerine deneysel olarak ulaşılmış ve büyük bir olasılıkla iş görecek bazı pratik kurallar vermektir. "Elimizdeki inceleme, diğerleri gibi, bilgiyi ereklemez. Hedefi erdemin ne olduğunu bilebilmemiz değil de, erdemli olabilmemizdir. " Sözcükler sanki Sokrates'i mezarından kaldırmak istercesine özenle seçilmişlerdir. Şu halde, ahlaksal sorulara verilecek

yanıtlarda, bilimsel konularda olduğu gibi, aynı kesinliği beklememeli, kanıtlarda aynı dakikliği aramamalıyız. "Konunun doğası izin verdiği ölçüde, her bir ayrı durumda doğruluğu ve kesinliği ereklemek, belli bir eğitimden geçmiş her insanın ödevidir. Ancak bir hatipten mantıksal tanıtlama istemek, bir matematikçiden ikna sanatını kullanmasını istemek denli saçma olacaktır".

Şu halde, ahlakın erekleri ve yöntemleri, tümel idealara duyulan inançtan vazgeçilmesiyle birlikte, bilimsel felsefenin erek ve yöntemlerinden ayırılmıştır. Ancak bu durumda, açıkça, iki şeyden biri için söz konusu olabilecek bir tehlike gündeme gelmektedir. Metafizik ve ahlak aynı bilgi alanının bir parçası oldukları sürece, hiçbiri, en azından bilinçli olarak, diğerini alçaltmak ya da hafife almak pahasına yüceltilemezdi. Aristoteles'in karşı karşıya kaldığı tehlike, onun, ya pratik yaşamın kendisi için herşey anlamına gelebilmesi ya da, saf felsefenin yanında kalarak, pratik yanını felsefeden tümüyle koparmayı kendi işlevi olarak görebilmesi ve kendini temaşa, ya da, çıkar gözetmediği için, verimsiz olan bilimsel araştırma içinde kaybedebilmesi almaşıklarından birini seçmek durumunda olmasıydı.

Ahlak adlı yapıtı, bunların Aristoteles'in başına gelmediğini açığa vuran bir kanıttır. Herşeyden önce, o gündelik yaşamda doğrudan doğruya daha az yararlı hale gelse de, Aristoteles çıkar gözetmeyen felsefî ve bilimsel kurgunun önemini hiçbir zaman yadsımadı. Gerçekten de, çıkar gözetmeyen felsefi ve bilimsel kurgu, salt pratik yararlılılıkta yitirdiğini, önem ve değerde kazanır; yapıtının, her tür etkinliğin en yükseği, ve insansal mutluluğun doruk noktası olarak anlıksal etkinliğin övülmesine ayrılmış son bölümleri, eğer ideal bir yaşam olanaklı olsaydı, bu yaşamın tümüyle anlıksal etkinlikten oluşacağı konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz.

Öte yandan o, herşeyi bırakarak, yüksek felsefi ülküsünün peşinden gitmesinin de haklı kılınmış bir eylem olmadığını kabul eder, çünkü böyle bir yaşam, ona göre, insan için hiçbir biçimde, olanaklı değildir. Olanaklı olsaydı zaten, insan Tanrı olacaktı. İnsan gerçekte somut bir yaratık olup, anlık denli beden de onun bir bileşenidir ve bu durum hemen birtakım komplikasyonlar doğurur. Özdeksel gereksinimlerinden dolayı, insanlar bir araya gelmek durumunda kalmışlardır. Belirli türden bir toplumsal düzenleme insanlar için zorunludur, ve bu da doğrudan doğruya ahlaksal erdemleri gündeme getirir. "İnsan" der Aristoteles, "doğası itibariyle siyasal bir hayvandır". Kendine-yetme, buna ulaşmak olanaklı olduğu sürece,

ereklenmelidir, ancak Aristoteles'in sağduyusu, bundan söz ettiği zaman da, kendisini gösterir. "Kendine-yetmeyle, yalnız başına yaşayan tek bir insan için yeterli olanı kastetmiyoruz. Buna anne babayı, çocukları, eşi ve genelde dostları ve yurttaşları da dahil ediyoruz, çünkü insan yurttaşlık için doğmuştur".

Demek ki, Aristoteles **Ahlak**ını (ve aynı şey **Politika** için de söylenebilir) bir ödev duygusuyla yazmaya koyulmuştur. Bilim onun gerçek ve tek tutkusuydu ve insan eyleminin, bilimin gerçek anlamı içinde, bilimi ne yazık ki, yoktu. Ancak bedensel varoluşu, kötü yetişmiş bireylerden oluşan ve kötü yönetilen bir toplumda geçerse, kurgularını sürdürmek, filozofa bile çok güç gelir. Filozof, genelin iyiliği adına, felsefi araştırma ya da laboratuvar çalışmasının kendisine verdiği haz ve doyumdan bir süre için vazgeçmeli ve usun pratik sorunlara nasıl uygulanabileceğini göstermelidir. Aristoteles bu nedenle **arete**yi, entelektüel ve ahlaksal **arete** olmak üzere, ikiye ayırır ve denemesinin büyük bir bölümünü, ikincisine ilişkin ayrıntılı bir tartışmaya ayırır.

Aritoteles tüm insanların mutluluğu aradıklarını söyler. Mutluluk insan yaşamının hedefidir. Düzgün bir biçimde tanımladığı zaman — Aristoteles'te Platonculuktan hâlâ ne denli çok şey kaldığını, bu tanımda bir kez daha göreceğiz— mutluluk "**arete**ye uygun olan bir etkinliktir. " Eğer bizler, insanın **arete**sine sahip insan varlıkları olarak, yeterli ya da ehliyetli isek, bu **arete**den dolayı, yerine getireceğimiz etkinlik, mutluluk olacaktır. Daha önce form ve etkinlik (**eidos** ve **energeia**) arasında bu küçük ancak önemli farkın bulunduğunu göstermiştik: Bir yaratık uygun formuna ulaştığı ya da tam ve gerçek haline eriştiği zaman, onun kendisine özgü etkinliği yerine getirmesi, bunu doğal olarak izler. Bu, form ya da tamlık halini elde etmenin, kendisi için bir hazırlık olduğu, en yüksek gelişme evresidir. Aristoteles'in tümel ilkelerini benzer bir biçimde tüm konulara uygulamadaki tutarlılığını bildiğimizden, **arete**nin olgun bir insan için uygun durum ya da doğru hal olarak görüldüğünü öğrenince şaşırmayacağız. **Arete**, bir etkinlik, bir insanın insan olmak bakımından **energeia**sı olan mutluluk için, zorunlu bir önkoşul ve hazırlıktır.

Ruhun uygun ya da doğru hali olarak, erdem hakkındaki bu konuşmada, neredeyse Platon'u dinliyor gibi oluruz. Ancak bu halin tanımını istediğimiz zaman, yollar ayrılır. Bundan böyle, Platoncu anlamda, tam ve sonsal (nihaî) bir tanımdan söz edilemez. Ancak pratik bakış açısından biraz daha ileri gitmek durumundaysak, işgören bir tanım verme girişiminde

bulunulmalıdır. Böyle bir tanımın, Aristoteles'in ahlakın konusuna ilişkin kavrayışına uygun olarak, dakik ve kesin bir bilimsel önerme olmayıp, yalnızca geçici, kaba, ancak olumlu sonuçlar üretmeye yetili bir yargı olacağını görmüştük. Onun gündeme getireceği sonuçlar ayrıntılı olarak ele alınıp incelenebilirler ve tanım yardımıyla daha anlaşılır kılınabilirler. Tanım şöyledir:

Erdem, bizlere göreli bir ortada bulunan, ve ussal bir ilke tarafından ve pratik bilgelik sahibi kişilerin onu belirleyeceği bir biçimde belirlenen seçimle ilgili bir ıra (karakter) halidir.

Arete bir haldir. Bunun ne anlama geldiğini görmüştük. Onun etki ettiği alan şu ya da bu eylem arasındaki ussal seçim alanıdır. Aristoteles tarafından kullanılan sözcük (**prohairesis**) usdışı, hayvansal arzuya karşıt olarak, ussal varlıklar tarafından yapılan seçime karşılık gelmektedir. Bu, bir ortada, ya da iki uç arasındaki orta noktada bulunur. Tanımın getirdiği sınırlamayla sınırlanan bizler, burada bazılarına çok sıradan gelen, bazılarına da ilginç bir bulgu gibi görünen, orta yol olarak, ünlü erdem tanımıyla karşı karşıya bulunmaktayız. Örneğin, kendilerine erdemli yaşayışla ilişkili herşeyin bir aşırılık ya da sapma olarak göründüğü tutucu Protestan öğretilerin egemen olduğu, bir ölçüye dek engelleyici bir çevrede yetişen Jane Harrison'a, bu tanım tanrısal bir esinin sonucu olarak görünmüştür; o, anılarında, bu öğretinin hangi yoldan yaşama geçirilebileceğini düşünerek, Newnham'daki okul bahçesinde nasıl bir aşağı bir yukarı dolaştığını anlatmaktadır. Bu Aristotelesçi öğretiye göre, her tür yanlış ya da kusur, doğru, bir başka deyişle, ılımlı bir derecede varolduğunda, erdem olacak bir niteliğin aşırılığından ya da eksikliğinden oluşur. Öyleyse, cesaret korkaklıkla delice bir ataklık, ölçülülük perhizle düşkünlük, cömertlik israf ile cimrilik, haklı bir övünme ise, alçaklık ile kibirlilik arasında bir orta yoldur.

Ancak bu orta, eğilip bükülmez aritmetiksel bir orta değildir. Bu, farklı koşullar içinde bulunan, ve farklı mizaçlara sahip insanlar için farklılıklar gösteren, "bizlere göreli bir orta"dır. İyilik güçtür, çünkü iyiliği salt göz kararını temele alarak, pratik bir biçimde eyleme ya da işgörme sorununa indirgemek olanaklı değildir. İyilik yalnızca usun kullanılmasıyla belirlenebilir, ve doğal yasa koyucular olan, pratik bilgelikle ödüllendirilmiş insanlar vardır ve onların yargılarına uymak, şaşkın ya da anlayışsız biri için en iyisidir —"pratik bilgeliğe sahip kişilerin belirleyeceği bir biçimde".

Gerçekte Aristoteles denemesinin birkaç kitabını, bu genel erdem tanımının çeşitli değişik erdemlere uygulanmasını tartışmaya ayırır.

Bir insan belirli bazı yalıtlanmış edimleri, her nasılsa, yaptığı için erdemli değildir. Erdem bir haldir ve eylemler bu halden adeta akmalı ya da bu halin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmalıdırlar. Bu erdemli olma haline birtakım alışkanlıklar meydana getirilerek ulaşılır. Herşeyden önce, "pratik bilgelik sahibi kişiler"in öğütlerini izleyerek, kendimizi doğru bir biçimde eylemek için sıkıdüzen altına alırız ve sonunda erdemli oluruz, çünkü doğru eylemlerin sürekli olarak yinelenmeleri, ruha alışkanlık ya da erdemli olma hali kazandıracaktır. Doğru yaşamanın sonucu ise bundan sonra mutluluk olacaktır —hiç kuşkusuz, herhangi bir kayda değer özür için lanet okumamak, ve bu dünyanın nimetlerinden tümüyle yoksun kalmamak koşuluyla diyerek, Aristoteles buna eklemede bulunur; çünkü bu gibi konularda, Aristoteles'in, daha çileci olan Sokrates ve Platon geleneğine karşıt olarak, gözle görülür bir gerçekçiliği vardır.

Böylelikle, erdemin doğal mı yoksa doğaya karşıt bir şey mi olduğu biçimindeki, beşinci yüzyılın eski sorusuna, Aristoteles'in verdiği yanıtı elde etmiş oluyoruz. Daha ilk bakışta göze çarpan paradoks, bizim erdemi, erdemli eylemleri yerine getirmekle, kazanıyor olmamızdır (çünkü, çok doğal olarak, erdemli eylemler gerçekleştirmenin, erdemli olmanın nedeni değil de, **sonucu** olduğu söylenebilir: Eğer ruhlarımızda erdeme henüz sahip değilsek, nasıl olur da erdemli bir biçimde eyleyebiliriz?) —bu paradoksa Aristoteles temel kavramlarından bir başkasıyla, eşdeyişle gizilsellik (potansiyalite) kavramıyla bir yanıt verir. Erdem doğal mıdır yoksa doğaya karşıt bir şey midir? Aristoteles'e göre, bu konuda iki taraf ta yeterince doğru değildir. "Bizdeki erdemler ne doğadan gelir, ne de doğaya karşıt olarak oluşur; ancak biz doğamız itibariyle, erdemleri alacak ya da kazanacak ve onları alışkanlıkla yetkinleştirecek bir biçimde ayarlanmışızdır". Bizler, kendimizde bulunan, ve doğru alışkanlıklar oluşturarak **eidosa** dönüştürebileceğimiz, erdem **dynamisi**yle birlikte, gizil olarak iyiyiz. Ancak gizil olarak bir şey olan herşey, unutulmamalıdır ki, karşıt doğrultuda gelişmeye yetilidir. Formu ya da karşıtını almak, özdek ya da dayanağın ayırıcı bir özelliğidir. Gizil olarak iyi olan bizler, aynı zamanda gizil olarak kötüyüzdür de. Ancak insan varlıkları olarak, usun süzgecinden geçirerek seçim yapma yetisine sahibiz ve hangi yoldan gideceğimizi saptamak bize kalmış bir şeydir.

Oldukça kısa bir biçimde göstermeye çalıştığımız bu erdem ahlaksal erdemdir, bir başka deyişle, "siyasal hayvanlar" olarak, sıradan bir yaşam süren ortalama insanların en iyi halidir. Ancak Aristoteles, görmüş olduğumuz gibi, filozofun entelektüel erdemini de kabul etmiş ve gerçekte, onu toplumsal yaşamın pratik erdemlerinin üstüne çıkarmıştı. İkisi arasındaki ilişkileri açıklamaya, ve Aristoteles'in felsefi konumunda neyin, onu bu çifte ölçütü (standardı) ve ikili insan erdemi anlayışını kabul etmeye götürdüğünü göstermeye çalışarak, incelememi bitirmek istiyorum.

Platon'un aşkın formlarına duyulan inançtan vazgeçmenin, nasıl ahlaksal alanda saltıkları (mutlakları) bir kıyıya atma ve, çıkar gözetmeyen felsefi kurguyla ahlaksal araştırma arasında bir ayrılık anlamına geldiğini görmüştük. Platon'da devlet adamı, saf felsefeyle uğraşmak zorundadır çünkü ondan, kendisine siyasal yaşamda yardımcı olacak kuralları çıkarsayacaktır. Aristoteles'in **Ahlak**'ında saf felsefe devlet adamı için yararsız olur. Seçim kazanılmaz bir biçimde, kendisini yeniden göstermektedir: Hangi yolu izleyeceğiz? Felsefi bir yalıtlanma içinde, herşeyden elimizi eteğimizi mi çekeceğiz, yoksa pratik işlere dalıp, yurttaşlarımız için neler yapacağımızı (şimdi tek yol göstericimiz haline gelen) deneyden mi öğreneceğiz?

Yanıt, filozofların en tutarlısı için, başka herşeyde olduğu gibi, yine onun doğa kuramının temel ilkelerine başvuruyla belirlenir ve hiç kuşkusuz, bizim alışık olduğumuz kavramlar aracılığıyla gerçekleşir. Çünkü yanıt, insanın, ayrı olarak varolan başka her yaratık gibi, somut, ve özdek ve formdan bileşik olduğunu, ve **ergon**unun da benzer bir biçimde karmaşık bir nitelik taşıdığını gösterir. İnsanın kendisinde bulunan en yüksek öğeye göre yaşaması ödevidir ve insandaki bu en yüksek öğe de düşünme gücüdür. Ancak insan bir tanrı değildir ve düşünmesine şu ya da bu biçimde, bir ara vermeden, düşünemez. Bunun bir sonucu olarak, daha önce de söylediğimiz gibi, o daha aşağı ve ikincil erdemlere gereksinim duyar. İnsan doğasına ilişkin bu iki yönlü kavrayışı, Aristoteles'i bazen gözle görülür ya da sözsel bir tutarsızlığa götürür. İnsan, örneğin doğanın daha aşağı düzeylerinden olan yaratıklarla karşı karşıya getirildiğinde, ayırıcı olan özsel özellik hiç kuşkusuz, **nous**tur; ve dolayısıyla insanın bu durumda kendisine özgü, uygun işlevi **nous**un yaşama geçirilmesi olur. Öte yandan, insan daha yüksek varlıklarla, yani Tanrı'yla karşı karşıya getirildiğinde, onun bu kez yetkinlikten yoksun yönleri ve özdekle olan birleşimleri, öne çıkar. Ve bu nedenle Aristoteles'in denemesinin son kitabında yer alan,

insan için mutluluğa ilişkin son ve şiirsel açıklaması bile, en azınan yapay bir çelişki izlenimi vermekten kurtulamaz. Bu en yüksek ve gerçek mutluluk, Aristoteles için, kuramsal bilimde ve felsefede, anlığın, bizzat yine kendisi için, hiçbir kayıt ve sınırlama altında tutulmadan, yaşama geçirilmesinde yatar. İnsanı hayvanlardan ayıran şey nous olduğu için, nousun yaşama geçirilmesi ya da işletilmesi, açıkça, insanın insan olarak, kendisine özgü, uygun etkinliği olmalıdır. Ancak tüm bunları söyledikten hemen sonra, Aristoteles açıklamasını şöyle sürdürür: "Ancak böyle bir yaşam insanüstü bir yaşam olacaktır. Çünkü insan, insan olduğu için değil de, kendisinde tanrısal bir şey bulunduğu için, böyle bir yaşam sürecektir; ve nasıl ki Tanrı somut bütünden farklıysa, insanın etkinliği de, sahip olduğu bu tanrısal öğe nedeniyle, sıradan erdemin etkinliğinden farklılık gösterir. Eğer us, insanın kendisiyle karşılaştırıldığında tanrısalsa, usa göre ve usa uygun yaşama da, insansal yaşamla karşılaştırıldığında, tanrısal olacaktır".

Aristoteles bunu aynı zamanda, usta ozanların, tanrılara benzemeye çalışmanın aptalca bir şey olduğunu (bu Yunan yazınının beylik ve basmakalıp deyişlerinden biriydi) ortaya koyan deyişlerini dikkate almama öğüdüyle birlikte, izlemeyi sürdürür. Tanrı'yı ve tanrısallığı, Aristoteles'e göre, gücümüz yettiğince ereklemeliyiz. Biraz ileride ise şunları söyler: "Bizdeki bu tanrısal parçanın, o en yüksek ve en iyi parça olduğu düşünülebilir. Bu durumda insan için, kendi yaşamını değil de, bir başka şeyin yaşamını seçmesi saçma olacaktır." Hemen hemen aynı paragrafta, o us yaşamının biz ölümlüler için, çok yüksek bir yaşam olduğunu söyleyebilmekte ve onun, bize yakışan ve bizim olan bir yaşam olarak, peşinden koşmamızı öğütlemektedir.

Şimdi, bu gözle görülür çelişkilerden çıkan kesin bir sonuç, doğanın başka her yaratığı gibi, insanın da, o her ne denli özdek ve formdan meydana gelen bir bileşik olsa bile, biricik ve eşi benzeri olmayan bir bileşik olduğunu ortaya koyar gibi görünmektedir. Aristoteles'in **nous** hakkındaki düşüncelerinin gündeme getirdiği sonuçların tümünü hiçbir zaman tam olarak öğrenemeyeceğiz, çünkü o bu konuda hep çok dikkatli ve tedbirli olmuştur. Farklı yapıtlarında, o zaman zaman **nous**un geri kalan insansal yetilerden ayrı bir şey, ve ruhun, bedenin formu olarak, bedenle birlikte yokolup gitmesi gerektiği kuralı için, bir ayrıl olması olasılığından söz etmektedir. Ancak her seferinde, bu konu için yaşamsal bir önem taşıyan ayrıntılı bir tartışmayı erteler. Belki, bunun kendisi için bir tür dinsel

fikir olduğunun, ve onu katışıksız bir biçimde ussal olmayı erekleyen bir felsefenin sınırları içinde tutma güçlüğünün kendisi de ayırdındaydı. Ancak insanın değişik doğasıyla daha aşağı düzeyden varlıkların doğası arasındaki bu ayrımı kabul etmezsek, Aristoteles'i düşündüğümüzden ve beklediğimizden, sanıyorum, daha çok yanlış anlayacağız. Farklılık insandaki en yüksek ve en iyi parçanın —tam ve özgün anlamı içinde, onun gerçek doğasına karşılık gelen parçanın— onun üstünde olan varlığın doğasıyla, eşdeyişle Tanrı'nın doğasıyla özdeş olmasıdır. Aristoteles'in nasıl, Tanrı'nın sürdüğü kabul edilen ebedi ve kutsal bir yaşama ilişkin tek uygun betimlemeyi, bu yaşamın kesintiye uğramayan düşünceden oluşmasında bulduğunu görmüştük. "Çünkü anlığın etkinliği yaşamdır."

İnsanın doğası hakkında söylemiş olduklarımıza karşı çıkmak, Aristoteles'in sözlerinin gerçek anlamını yadsımak olacaktı. Her yaratığın **ergon**u kendi formunu elde etmek ve kendisine özgü, uygun etkinliği yerine getirmektir. Aristoteles bir ata ilişkin olarak da, insana ilişkin olarak söylediği gibi, onun **ergon**unun kendisinde bulunan en yüksek öğeye göre yaşamak olduğunu söyleyecekti. Ancak o bunun "gücü yettiği sürece, insanlığı ereklemek" anlamına geldiğini söylemez —hoş zaten biz de bunu ondan beklememeliyiz— çünkü bu, onun üzerindeki sınıfın yaşamına ulaşmaya çalışmak olur. Atın insanla ortak olarak paylaştığı birtakım işlevleri vardır —büyüme, üreme, duyum— ancak o insanın en yüksek işlevinden yoksundur. Onun en yüksek etkinliği, insanın en yüksek etkinliğinden farklı bir dünyadadır. İnsanla Tanrı arasındaki ilişkiler de aynı biçimde farklıdır. İnsan hiç kuşkusuz özdekle engellenmiştir ve onun Tanrının dinginlik içinde geçen yetkinliğinden yoksun kalmasına yol açan, yetkinlikten yoksun yönleri ve engelleri bulunmaktadır. Bu nedenle o kendisinde bulunan en yüksek öğeyi, kesintiye uğramadan ve engelle karşılaşmadan yaşama geçiremez. Ancak nasıl ki insan diğer yaratıklarda bulunmayan bir yetiye sahip değilse, tıpkı bunun gibi, en yüksek varlık bile, insanda bulunmayan bir yetiye sahip değildir. Bizim, insan varlıkları olarak bir ayrıcalığımız ve bir de sorumluluğumuz vardır. Gerçekte, bunlardan çoğunu, bedeni ve gereksinimlerini, ve onların mantıksal olarak işaret ettikleri toplum yaşamını ihmal etmeyi deneyerek yapamayız. Çünkü beden de anlık denli, bizim bir parçamızdır. **Psyche**ye ilişkin araştırmaların, yaşama ilişkin bilimin de öğretilmiş olduğu gibi, her birimiz bir birlik oluşturmaktayız. Öyleyse, tam ve bütünlüklü bir yaşamda, ahlaksal erdemlere de yer vardır. Ancak ahlaksak erdemler ikincildir. Bu sözünden

dönmez bir entelektüalistin amentüsüdür. "Anlığın etkinliği yaşamdır" Aristoteles'in felsefesi, Yunan düşüncesinin doğal dekoru içinde, eşdeyişle kent-devletinde açtığı son çiçektir. O son çözümlemede, içinde her insanın etkin bir rol oynadığı bu yoğun birimi silip süpüren ve onun yerine dünyayı kucaklayacak büyük bir krallık düşüncesini geçiren, İskender'in hocasıydı. İskender ülküsünü gerçekleştiremeden öldü ve ardılları o gün için bilinen dünyayı, despotça yönetilen üç ya da dört imparatorluğa böldü. Atina'nın ya da Korent'in bir yurttaşı olmak artık yeterli değildi, çünkü kentlerin özerklikleri bir daha geri gelmemecesine ortadan kalkmıştı. Geriye dönüp baktığımızda, bize kent-devleti gerçekliğini İskender'den daha önce yitirmiş gibi görünür, oysa **Politika**sını okuduğumuz zaman, Aristoteles'in anlığının genel çatısını halâ kent-devleti fikrinin oluşturduğunu görürüz. Ondan sonra bu artık kesinlikle olanaklı değildi. İnsanın büyük güçler karşısındaki çaresizliği o güne dek rastlanmadık, farklı türden felsefeler doğurdu. Bu yoğun bir bireycilik, ve entelektüel bir ülkü olarak değil de, iktidarsızlık ve umutsuzluk karşısında sığınılacak bir yer olarak, felsefe anlayışını getirdi. Bu Epikuros'un dinginciliği (quietism) ya da Stoanın yazgıcılığı (fatalism) olabilirdi. Yunan'ın eski özgür ve korkusuz araştırması gitmiş, Aristoteles'in düzeni altüst olmuştu. Kendisine uygun bir biçimde yaşanılacak bir eylem kuramı önce gelmekteydi, ve anlığın doyumu kesinlikle ikinci sırada kalmaktaydı. Hellenistik dünya bunların kendi başarılarıydı, ancak büyük ölçüde Yunan'ın yabancı, özellikle de Doğulu öğelerle giderek yoğunlaşan etkileşiminin doğal bir sonucu oldu. Eğer burada bulgulamak istediğimiz antik Yunan'ın anlığı ise, bu, kitabımıza bir son vermek için yeterli bir özür oluşturur.

[1] Bunun, yenisi her zaman olanaklı olduğu gibi, daha önce F. M. Cornford tarafından Before and Socrates (Sokrates'in öncesi ve sonrası), Cambridge University Press, 1932 adlı kitapta gerçekleştirilmiş olduğu hemen söylenmelidir. Söz konusu kitabın baskısının tükendiği ve bugünkü koşullar altında, en azından belirli bir süre için de olsa, yeni baskısının yapılamayacak olması, elinizdeki yapıt için en iyi haklı kılınma yoludur. Cornford'un kitabını elde edecek denli şanslı olan okuyucular, bununla birlikte, Cornford'un yaklaşımının farklı olduğunu ve aynı zamanda, elinizdeki kitabın, biraz daha uzun olduğu için, aktüel malzeme açısından daha çok şey içerdiğini göreceklerdir.

[*1] Yazarın burada, kendisinden alıntı yaptığı kitap, Francis Mcdonald Cornford'un The Republic of Plato (Platon'un Devleti), Giriş, çeviri ve notlar, Oxford, 1941, adlı yapıtıdır (çeviren).

[*2] F.M. Cornford'un burada sözünü ettiği çeviri: Benjamin Jowett, The Dialogues of Plato translated info English with Analyses and Introductions (Platon'un, Çözümleme ve Girişlerle birlikte, İngilizceye Çevrilmiş Diyalogları), 4. Baskı, yayımlayanlar: D.J. Allan ve H.E. Dale, IV Cilt, Oxford, 1953 (Çeviren).

[*3] Bu üç Yunanca sözcükten arete İngilizcede virtue, Türkçede erdem sözcüğüyle karşılanmakta olup, antik Yunan felsefesindeki teknik anlamı yazar tarafından ileriki sayfalarda ayrıntılı olarak açıklanacaktır.Musike sözcüğünün fazladan hiçbir teknik anlamı olmayıp, dilimize batı dillerinden geçmiş müzik sözcüğüne karşılık gelmekte ve bu sözcüğün etimolojik olarak, kökeninde bulunmaktadır.

Yazarın, zaten yeterince bilindiğini düşündüğü için, açıklamadan bıraktığı logos sözcüğüne gelince, kendisine çok çeşitli taşıyan anlamları şöyle sıralanabilir: (1) İlişki, oran, karşılıklılık, (2) -a) açıklama, bir kuram ya da uslamlamanın (argümanın) ortaya konması (Herakleitos 50, Parmenides 8.50, Platon, Phaidon 62 d) -b) yasa, davranış kural, c) sav, varsayım (Platon, Protagoras 344b, Phaidon 100a) d) neden, temel (Platon, Gorgias 465a, Sofist 265c) e) tanımdan daha geniş formül ancak çoğu kez, nedeni ortaya koyan terim, yani tasımdaki orta terim (Platon, Devlet 497c), f) özel tanım (Platon, Phaidros 245e, Theaeteros 148d Aristoteles, Metafizik 1006b 5 ve 10035b 4), g)dünyanın oluş sürecinde sergilenen yasa (Platon, Devlet 500c) 3- a) ruhun kendi kendine içsel tartışması (Platon, Theaetetus 189e, Sofist 263e; Aristoteles, Posterior Analitics 76b25), b) düşünme, usavurme, refleksiyon (Platon, Devlet 529d, Parmanides 135e; Aristoteles; Nikkomakhus Ahlakı 1149a35, c) duyusal olarak algılamanın karşısında yeralan anlıksal kavrayı (Platon, Devlet 607b), d) bilimsel bilgi ve doğru düşünme işlemi (Platon, Phadion 73a), e) bir yeti olarak us (Platon, Timaeus 70a, Aristoteles, Nikomakhus Ahlakı 1102b26) (Çeviren).

[2] Odysseus, IV, 68; XIV, 58, Hippokrates, de volneribus capitis 3.

[3] G.M.A. Grube, Plato's Thought (Platon'un Düşüncesi), Methuen, 1985, s. 150.

[4] LS. Stebbing, A. Modern Introduction to Logic (Mantığa Modern Bir Giriş, Methuen, 2. Baskı, 1933, s. 404..

[*4] Is: İngilizcedeki "to be" fiilinin üçüncü tekil şahıstaki çekimli hali. İki farklı anlama gelir. Öncelikle "It is" de olduğu gibi, o vardır anlamına gelir. İkinci olarak, "It is green" (O yeşildir)de olduğu gibi, dır (kopula) anlamına gelir. Birincisi "to be" fiilinin varoluşsal, ikincisi de yüklemsel (bir şeye bir nitelik yükleme) kullanımına karşılık gelmektedir. (Çev.)

[5] Bazıları, anaxagoras tarafından anlığa atfedilen sıfatların bir ya da ikisinde, bu sıfatlara, eşdeyişle katharos ("saf", "katışıksız") ve leptosa (yerdeki buğday tanelerine ya da hoş ve hafif cisimlere uygulanan "ince", "hoş", "küçük") yapışan özdekçi bir anlayışın izlerini bulmuşlardır. Buna yanıt olarak, bu insanlara kullanılabilir durumda olan diğer sıfatların neler olduklarını sormak kesinlikle uygundur. Bu, düşüncenin dilin olanaklarını geçmiş olmasına verilebilecek iyi bir örnektir. Hiç kimse Platon'u, leptos sıfatını kullanarak, "hoş bir biçimde düşünmek"ten söz ettiği için, özdekçi görünümünden dolayı ayıplanamaz. Bir an durup düşünme, konuşmamızın, tam da fiziksel nesnelere uygulanan terimlerin, bu türden mecazi kullanımlarıyla dolu olduğunu gösterecektir. Bunlar kaçınılmaz olan deyişlerdir ve kaçınılmaz kalacaklardır.

[6] F.M. Cornford'un Before and After Socrates adlı kitabının 26. sayfasından alınmıştır.

[7] Platon'un Protagoras adlı diyaloğunda Protagoras tarafından anlatılan söylencenin, insana tanrılarca verilen tanrısal malzeme ve araçların, onun aktarmayı erekleDiği ciddi mesajda bir eksiklik yaratmaksızın, çıkartılabilmesi anlamında, gerçekten bir söylencesel (mitolojik) olduğunu kabul ediyorum. Bilinç ve bir adalet duygusunun insanlarda, Zeus'un buyruğu üzerine ekilmiş olduğunun söylenmesine bir anlam vermek de olanaklı değildir. Bunun üzerinde, öyle sanıyorum, herkes uyuşmayacaktır, ancak diyalogda, serimin söylencesel doğası üzerinde ısrar edildiği (ve bu, masala özgü bir girişte— "Bir varmış, bir yokmuş"— yansıtıldığı) gibi, herhangi bir başka yorumun, Protagoras'ın din üzerine olan başka yerlerdeki görüşleriyle tutarsızlığa düşeceği açıktır.

[8] Sokrates'i anlayabilmek için, Profesör R. Hackforth'un Philosophy, cilt VIII (1933)'te yayımlanan yetkin makalesi özellikle önerilmektedir.

[9] Bkz., Hackforth

[*5] İngilizce "idea" sözcüğünü Türkçede iki farklı anlama karşılık gelmek üzere, ide ve idea sözcükleriyle karşılaşmaktayız. Buna göre, ide: tasarım anlamındadır. Bu anlamda ide hem algı ya da duyum içeriği, hem de kavramdır. Özellikle locke'da, kavramlar içerik olarak algıya yakın bir biçimde imgeseldirler. İde, Hume'da kavram anlamına gelir. Yeniçağ felsefesinde ide kavramı, anlıksal yani öznel bir ilkedir. İdea ise Platoncu Felsefede, kavramların karşılığı olan soyut ancak nesnel, tümel varlıklar anlamına gelir. Bunlar gerçek bilinin konusunu, oluştururlar ve somut nesnelerin ortak özelliklerinin varlıksal bir gerçeklik olarak varsayılmasını gerektirirler. Bkz. Arda Denkel, Bilginin Temelleri, İstanbul, 18984 (Çeviren Notu).

[10] Tam ve dakik bir İngilizce karşılığı olmayan, Yunanca kalon sözcüğü, geleneksel "güzel" çevirisi içinde tam olarak dile getirilemez. Bu, bununla birlikte, şu andaki uslamlamamızı etkilemediğiden, biz başka zamana ertelenmesi gereken bir sorundur.

[*6] Lethe: Yunan mitolojisinde, ölüler diyarında bulunan ve suyundan içenlere her şeyleri unutturan bir nehirdir. Başlangıçta, unutmak anlamına gelen bir fiilden türemiş ve bir tanrıça adı olmuştur. Hesiodos'a göre, lethe kavga tanrıçası Eris'in kızı ve Gece'nin torunudur. Hades ülkesinde bir pınar olmuştur, ve suyunu içen ruhlar, geçmiş yaşamlarını ve çektikleri acıları unutup, ölüler dünyasına öyle girerler. Ancak Lethe daha sonra Platon'da unutmayı simgeleyen bir ırmak haline gelmiştir. (Çev.)

[11] The Essence of Plato's Philosophy (Platon'un Felsefesinin Özü), İngilizceye Çeviren R.A. Alles (Allen and Unwin). s. 67.

[12] F.M. Cornford'un Before and After Socrates adlı kitabının 89. sayfasından alınmıştır.